مير زاهد   بسم الله الرحمن الرحيم   رسالة

سبحان الذي هدانا بتصور كنه ذاته الى تصديق ذاته وبادراك مصنوعاته الى اذعان صفاته نحمده حمدا
يليق بشانه ونشكره شكرا على جزيل احسانه ونصلي ونسلم على رسوله محمد الذي ازال بنور وجوده غياهب الكفر والطغيان
عن وجه الزمان واله واصحابه المبشرين بخلود الجنان وارتضاء الرحمن وعلى من اتبعهم باحسان اما بعد فيقول العبد الضعيف
محمد حسن تراب اقدام العلماء لما كانت الحاشية الزاهدية على الرسالة القطبية محتوية على الحقائق العلمية ومنطوية على الدقائق
الفلسفية كانها صارت لغاية الايجاز نازلة منزلة الالغاز بحيث تعسرت ان يكون موردا لكل وارد فعلق عليها جهابذة العلماء
وصناديد الفضلاء حواشي كثيرة واقتضوا الاصداف عن فرائدها وكشفوا اللثام عن وجوه خرائدها فصارت
بجهدهم القصوى سراجا وهاجا وبهمتهم العليا قمرا منيرا جزاهم الله عنا خير الجزاء ومع هذا كان درك معانيها
وفهم مطالبها بدون اعانة الحواشي متعذرا الا لمن له توقد في الذكاء وقلما كان الحواشي مجتمعة عند كل احد سيما لمن
لم يكن له استطاعة فجمعت حواشي كثيرة وحشيتها متنها بعينها ما كان متعلقا بحل مطالبها وتنقيحها ومن اطال الكلام
متغنيا عنها حال الدرس والتدريس للعوام والخواص وبقي تذكرة لاولي الالباب وطويت الكشح
عن القيل والقال رعاية للاختصار الا ما اقتضته الحال وربما صححت من عندي شيئا لقصور باعي وفتور اصابعي
وما اخترت ايضا في ذلك التحشي طريقة ابناء هذا الزمان يسرقون مطالب السابقين وينسبون الى انفسهم فقد يشاهد
عند المقابلة وان وجدت في بعض المواضع اتحاد اقوال المحشين حررت منها ما كان احسن بيانا الى الافهام واوضح
الى المرام حذرا عن التكرار اللهم انا نسالك ان تجعل هذه الاوراق مقبولة الاسماع والاحداق واحفظها من
كل شاين ونعم ما قال السعدي الشيرازي شعر بر در توبه توان رستن از عذاب خدا ؛ وليك نتوان از زبان
مردم رست ؛ وقد ثبت تاريخ طبع هذا الكتاب تشطرا من كلام العزيز العلام تيمنا وهو هذا انه لكتاب [illegible]
وقد لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من ورائه هذا اسامي الحواشي كانت موجودة عندي مولانا
استاذ الاستاذ بل استاذ الكل مولوي عبد العلي رحمه الله مولوي حسن مولوي مبين مولوي ظهور الله
مولوي محمد عظيم مولوي احمد علي مولوي غلام ضامن مولوي غلام نبي مولوي محمد اشرف مولوي رفيع الدين مولوي
[illegible] عبد العزيز مولوي ولي الله مولوي [illegible] على شرح قاضي [illegible] شرح مولوي عماد الدين [illegible] مولوي فضل امام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ذي الحكمة البالغة والحجة الساطعة العظيم شأنه

العميم احسانه الولي للخير والتوفيق المفيض للتصور والتصديق

والصلوة والسلام على من كان صوادق التصديقات

بطبائعها متوجهة الى الحضرة الاقدس حقائق التصورات

بانفسها مائلة الى جنابه المقدس فروحه المعلى مركز

اي بذاتها

المعقولات تصوراتها وتصديقاتها ونفسه العليا منبع

هذه رسالة مشتملة على تحقيق معنى التصور والتصديق وتعريفهما
حررتها لبعض الاصحاب متوكلا على ملهم الصدق والصواب متن

العقليات نظرياتها وفطرياتها وعلى آله الابرار واصحابه
الاخيار عظماء مانس القدس ورؤساء مجالس الانس هداة
مراسم العلم واليقين حماة معالم الملة والدين اما بعد فيقول
العبد المستعين بعناية الله القوي محمد زاهد بن اسلم الهروي
صانهما الله عن شر كل غبي وغوي لما كان مبحث التصور والتصديق
من نفائس المطالب العلمية ولطائف المآرب اليقينية وكانت
الرسالة التي الفها الحبر العلامة والنحرير الفهامة المؤيد
بتائيد السماوي قطب الملة والدين الرازي في هذا المبحث
الشريف والمطلب المنيف مشتملة على مهماته ومحتوية على
مهماته فاردت شرح اسرارها وخفياتها وكشف استارها
وخبياتها قاصدا لاتباع المذهب الصحيح وان خالف المشهور واخذا

الى ان العلم الذى هو مورد القسمة فى التصور و التصديق هو العلم المتجدد
الذى لا يكتفى فيه مجرد الحضور متن

بالحق الصريح وان لم يساعده الجمهور فها انا اشرع في المقصود
مستفيضا من ولي الخير والجود قوله اعلم ان العلم الذي هو
مورد القسمة اقول كان المراد بالعلم المتجدد علم يتحقق
كل فرد منه بعد تحقق الموصوف وهو ليس الا العلم
الحصولي والعلم الحضوري وان كان بعض افراده كالعلم
المتعلق بالصورة العلمية متحققا بعد تحقق الموصوف لكن
جميع افراده ليس كذلك وفيه اشارة الى ان المدرك في
العلم الحصولي قد يكون حاضرا كالمبصر فالابصار مثلا علم
حصولي لا حضوري كما ذهب اليه صاحب الاشراق ويمكن
ان يقال في هذا المقام العلم الذي هو مورد القسمة
في فواتح كتب المنطق ينبغي ان يكون له دخل في

قوله كأنّ اه انما قدم كانّ الموضوعة للشك والظن دون انّ الدالة على التحقيق اليقين لانه يجوز ان يكون مراد المتن بالعلم العلم الحادث ولم يخطر بباله ما يلزم من المحذور الذي اورده المحشي في المنهية ولانه يحتمل ان يكون المراد بالتجدد تجددية ذاتية او زمانية ولانه يحتمل ان يكون مراده معنى آخر غير معلوم لنا فان قلت لم يصرح احد من اهل العلم ان لفظة كانّ موضوعة للظن او الشك بل صرحوا انها موضوعة للتشبيه كما في كانّ زيدا اسد فكيف يحمل كانّ ه على معنى الظن او الشك قلت قد صرح كثير من العلماء كما صرح الفاضل اللاهوري عبد الحكيم في حاشيته على الخيالي وفي حاشيته مير على شرح المطالع ان كلمة كانّ يستعمل للظن او الشك من غير قصد الى التشبيه كما صرح الفاضل التفتازاني في المطول في بحث اداة التشبيه حيث قدم الزجاج ان كلمة كانّ للتشبيه اذا كان الخبر جامدا نحو كانّ زيدا اسد وللشك اذا كان الخبر مشتقا نحو كانك قائم لان الخبر في المعنى هو المشبه والشئ لا يشبه بنفسه مولوي رستم علي قوله المراد بالعلم المتجدد اه كان المتبادر من قوله المتجدد الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور ان المراد تخصيص المقسم بالحادث الحصولي فذكر المتجدد احتراز عن القديم والذي لا يكفي احتراز عن الحضوري فان المتجدد قريب من الحادث فانه الواقع بعد العدم الا ان الحادث تخصص بالوجود بعد العدم والمتجدد يوصف به المعدومات والاعدام ايضا فالمقصود في هذا القول ان مقسم التصور والتصديق هو الحصولي فقط قديما كان او حادثا مولوي رفيع الدين قوله علمه اه اي قسم اولي فلا يرد ان العلم المتعلق بالصورة العلمية ذو افراد وتصدق عليه هذا التعريف فلا يكون خارجا عن المقسم فيلزم عدم الانحصار وذلك لانه ليس بقسم اولي من العلم بل من اقسام الحضوري الذي هو قسم من العلم شاه عبد العزيز قوله تحقق كلفرد منه اه ثم ه كلام في العبارة وهو ان المصنف عرف العلم المتجدد وجعل المتجدد صفة له والمحشي نكر العلم وجعل المتجدد والمعنى الجملة التي هي في حكم النكرة صفة له فتفسير المحشي غير مطابق للمفسر اذ الموصوف والصفة في المتن معرفتان احدهما موضحة للاخرى وفي تفسير المحشي نكرتان احدهما مخصصة للاخرى ولا بد ان يكون بين المفسر والمفسر تطابق اجيب عنه بان اللام في العلم ليس للجنس والاستغراق لانه اذن تكون الصفة اخص من الموصوف ولا للعهد الخارجي ليكون اشارة الى الحصولي

الحادث اذ لابد فيه من ذكر المعهود صراحة او كناية وليس كذلك فيكون اللام للعهد الذهني وهو في حكم النكرة فتعريف الصفة
انما هو للتشاكل الصوري فيكون في المتن الموصوف والصفة ايضا نكرتين في المعنى مولوي حيدر علي قوله بعد تحقق
الموصوف اه اعلم ان البعدية على قسمين بعدية زمانية وهي التي بها يمتنع اجتماع البعد مع القبل سواء كان بالذات
كما في اجزاء الزمان او بواسطته كما في الزمانيات وبعدية ذاتية وهي التي بها يمتنع وجود البعد بدون القبل سواء
كان معه اولا كالمجردات وغيرها بالنسبة الى الباري تعالى والظاهر ان مراد المحشي من البعدية البعدية الذاتية فيكون
ما حاصل قوله يتحقق كل فرد منه بعد تحقق مصداق العالم الذي هو الموصوف بالذات وهو منحصر في العلم الحصولي لانه صفة منضمة
فهو فرع لتحقق الموصوف ومتاخر عنه بالذات واما اذا اريد البعدية الزمانية يكون الحاصل علم يتحقق كل فرد منه
بعد تحقق الموصوف بعدية زمانية اي يتحقق مصداق الموصوف اولا ثم بعد زمان يتحقق ذلك الفرد وان
هو الا العلم الحصولي الحادث اذ القديم بقدمه يجامع مع كل شيء واما العلم الحضوري وان كان بعض افراده يتحقق
فيه البعدية لكن جميع افراده ليس كذلك كما في علمنا بانفسنا فان مصداق العالم والعلم فيه واحد ليس بينهما تغاير
حتى يتحقق البعدية بينهما كما ستطلع والدليل على ارادة البعدية الذاتية قوله كائنا فان البعدية الزمانية
ظاهرة من التجدد والحصول صفتيه فلو لم يرد البعدية الذاتية لم يات لفظ كائن وينبغي ان يعلم ان
حمل البعدية على البعدية الزمانية ايضا ترجيحا وهو تطابق كلام المحشي في حاشيته على الحاشية الجلالية حيث قال
بعد نقل كلام المص فهذا الكلام كما تراه يدل على ان الانقسام الى التصور والتص علة التخصيص اي تخصيص المقسم
بالحصولي الحادث فان الكلام هناك في هذا التخصيص الا ان الظاهر انه بنى كلامه في الحاشية المذكورة على ما هو المشهور
من تخصيص المقسم بالحصولي الحادث واما هنا فبنى على ما هو التحقيق من ان القديم ايضا يكون تصورا او تصديقا مولوي ظهور الله
قوله وهو ليس الا العلم الحصولي اه اي العلم الذي يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف بالذات هو العلم الحصولي
لكن ان كان المراد بالبعدية البعدية الذاتية يكون المورد شاملا للحصولي مطلقا لعمومه وان كان المراد بها البعدية
الزمانية يكون المورد غير شامل للحصولي القديم لانه بسبب قدمه يجامع كل شيء وتفصيله على اختيار الشق الاول منهما ان العلم

المتحد وما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق العالم بعدية ذاتية اعم من ان يكون البعدية بالذات فقط كما في حصول الصور في

العقول المفارقة او يوجد مقارنة بالبعدية الزمانية كما في حصول الصور في العقول المتعلقة بالابدان فهذا التقسيم

شامل لكلا قسميه الحادث والقديم ويحيل عليه قوله ليس العلم الا العلم الحصولي بلا تكلف ويدل عليه ايضا دليل المص بقوله لان

التصور حصول صورة الشيء في العقل لشموله لهما قاضي ارتضى عليخان قوله والعلم الحضوري وان كان بعض افراده

جواب سوال مقدر تقريره ان العلم المتعلق بالصورة العلمية يصدق عليه انه علم يتحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة

العلمية مع انه علم حضوري فلا يكون تعريف الحصولي مانعا لصدقه على هذا الفرد من الحضوري وحاصل الجواب

ان هذا الفرد اعني الصورة العلمية وان صدق عليه انه متحقق بعد تحقق الموصوف وهو الصورة

العلمية لكن بعض افراد الحضوري كعلم الباري تعالى ليس متحققا بعد تحقق الموصوف والحصولي ما يتحقق كل فرد منه بعد تحقق الموصوف

وهو لا يصدق على العلم الحضوري مولوي مبين قوله وفيه اي في قول المص الذي لا يكفي فيه مجرد الحضور دون ما لا

يكون فيه الحضور مع انه مناسب في صدده من اختصار العبارة الى ان المدرك في العلم الحصولي قد يكون حاضرا لان

عدم كفاية الحضور اعم من ان لا يكون فيه الحضور او يكون فيه الحضور لكن لا يكفي فيه لان السالبة قد تصدق بوجود الموضوع

وسلب المحمول عنه وقد تصدق بعدم الموضوع فيفهم انه قد يكون في العلم الحصولي الحضور ايضا مع عدم كفاية الحضور

فيه بخلاف ما اذا قيل لا يكون فيه الحضور فانه يقتضي سلب الحضور راسا مولوي مبين قوله كالبصر اه لما كان

مظنة سوال تصدى المحشي لدفعه في الحاشية اما تقرير السوال فبان يقال ان اريد بالحضور في قوله الذي لا يكفي

فيه مجرد الحضور الحضور عند المدرك فلا حضور للمحسوسات عند النفس بل عند آلاتها فلا يصح نفي الكفاية وبقاء اصل

الحضور اذ لا حضور ولا كفاية وان اريد مطلق الحضور سواء كان عند المدرك او عند آلاته ليصح نفي الكفاية مع بقاء

الحضور في العلم الاحساسي فانه يستلزم تعميم الغيبوبة في قوله واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة فلا بد ان يكون

بحصول صورها فيه اه ليطابق المتقابلان مع انه يطرد الاشياء الغائبة عن الآلات دون المدرك

ليس فيها حصول الصورة كذات النفس وصفاتها مثل الصورة العلمية بل مجرد الحضور يكفي وحاصل الدفع انا نختار الشق

الثانی ونمنع الاستلزام لان التقابل بین مطلق الحضور والغیبة یقتضی التعمیم فی الاول دون الثانی وتحقیقه ان مطلق الشی
یتحقق بتحقق فرد ما وینتفی بانتفاء جمیع الافراد فمطلق الحضور یصدق لصدق حضور ما سواء کان عند المدرک او عند
الآلات وینتفی بانتفاء جمیع افراده حتی یصدق الغیبة ورعایة التقابل اذا کانت رافعة للتقابل مخدورة فضلا
عن الاستحسان شاه عبد العزیز قدس سره فی الحاشیة لا یخفی ان حضور المبصر وغیره من المحسوسات بالنسبة الی الحاسة
التی تدرک بها لا بالنسبة الی المدرک فالمراد بالحضور فی قوله الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء کان
بالنسبة الی الحاسة او بالنسبة الی المدرک ولا یلزم من تعمیم الحضور تعمیم الغائب فی قوله بعد ذلک واما العلم المتجدد بالاشیاء
الغائبة عنا فلابد ان یکون بحصول صورها فینا انتهی قوله فیها لا یخفی سوال بان المتبادر من الحضور الحضور
عند المدرک فالمراد بقوله ان المدرک فی العلم الحصولی قد یکون حاضرا عند المدرک بالکسر کالمبصر فانه حاضر عند المدرک
مع الجلیس کک لان المبصر لیس حاضرا الا عند الحاسة لا عند المدرک فلا ینطبق المثال علی الممثل له مولوی مبین
قوله فالمراد بالحضور الخ جواب حاصله ان المتبادر من الحضور وان کان حضورا بالنسبة الی المدرک لکن المراد فی قوله
الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور مطلق الحضور سواء کان بالنسبة الی الحاسة او الی المدرک وفی المبصر وان لم یتحقق الاخیر
لکن الاول متحقق والمبصر مثال لهذا فانطبق علیه ولا یذهب علیک ان فی التعریفات المعنی المتبادر والمتبادر
انما هو الاخیر مولوی مبین قوله فیها ولا یلزم من تعمیم الغائب الخ دفع دخل مقدر تقریره انه اذا عمم الحضور یجب
ان یعمم الغائب لانه مقابله فیلزم ان یکون علم الصورة الغائبة عن الحاسة فقط کالصورة العلمیة ایضا بحصول
الصورة مع انه لیس کک تقریر الدفع انه لا یجب التعمیم فی الغائب لان التعمیم فی الحضور ہی للضرورة کما عرفت
ولا ضرورة فی تعمیم الغائب فالمراد من الغائب ما یکون غائبا عن المدرک سواء کان غائبا عن الحاسة او لا مولوی
ظهور الله قوله فالابصار علم حصولی الخ حاصله انه اذا ثبت ان المدرک فی العلم الحصولی قد یکون حاضرا لکن
لا یکفی یکون العلم الحاصل بالابصار علما حصولیا فان فی هذا العلم وان کان حضورا عند الحاسة لکن لا یکفی
لانه لو کفی یکون الحاسة مدرکة وهو خلاف ما تقرر فی موضعه فبطل قول صاحب الاشراق بان حضور المبصر کاف فی م

مولوی ظهور الله قوله كما ذهب اليه صاحب الاشراق يعني ذهب صاحب الاشراق الى ان العلم الحاصل بالابصار علم حضوري لان صورة
المبصر حاضرة عند المدرك ورد عليه بان صورة المبصر انما هي حاضرة عند القوة الباصرة وهي ليست مدركة لان المدرك ليس الا النفس والقوى والالات
لها وليست بمدركة لذاتها لان الادراك من شان الجوهر المجرد فلا يكون الصور حاضرة عند المدرك والا يلزم كون الالات
مدركة وهو خلاف ما ذهب اليه المحققون مولوی مبين قوله ويمكن ان يقال حاصله ان بيان العلم وتقسيمه في فواتح الكتب
المنطق ليس الا لبيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا بانقسام العلم الى الضروري والنظري واحتياج النظري لوقوع الخطأ
فيه الى العاصم وهو المنطق والمنقسم الى الضروري والنظري هو العلم الكاسب والمكتسب وهو ليس الا العلم الحصولي مولوی مبين
قوله ينبغي ان يكون اليه اه حاصله ان مورد القسمة ينبغي ان يكون العلم الكاسب والمكتسب لان وجه ايراد القسمة في اوائل كتب المنطق
لبيان الحاجة اليه وهو لا يثبت الا ببيان انقسام العلم الى الضروري والكسبي واحتياج الكسبي لوقوع الخطأ فيه الى قانون عاصم عنه وهو المنطق والمنقسم اليهما
هو الكاسب والمكتسب وما هو الا الحصولي الحادث لا القديم والحضوري اذ من المعلوم تحقق التقابل المصطلح بين البديهية
والنظرية ولا بد لنا ان نبين معنى التقابل المصطلح واقسامه فاعلم ان التقابل المصطلح عبارة عن كون الشيئين
بحيث لا يجتمعان في شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة وهو منقسم عندهم الى اربعة اقسام التضايف والتضاد
والعدم والملكة والايجاب والسلب لان المتقابلين اما ان يكونا وجوديين فاما ان يعقل كل واحد منهما بالقياس
الى الاخر كالابوة والبنوة او لا كالسواد والبياض او لا يكونا وجوديين فاما ان يعتبر في العدمي محل قابل للوجودي كالعمى
والبصر او لا يعتبر كذلك كالانسان واللاانسان فسمي التقابل الاول بالتضايف والثاني بالتضاد وشرط ان يكون
التوارد من كل من الجانبين على محل الاخر والثالث بالعدم والملكة والرابع بالايجاب والسلب اذا عرفت هذا
فنقول لا ريب في تحقق التقابل المصطلح بين البديهية والنظرية اذ هما لا يجتمعان في محل واحد في زمان واحد
من جهة واحدة فلا بد ان يتحقق بينهما احد الاقسام الاربعة المذكورة لكن لما لم يصح ان يكون التقابل التضايف
اذ من المعلوم ان تعقل كل منهما لا يستلزم تعقل الاخر وكذا الايجاب والسلب لانهما نقيضان لا يرتفعان والبديهية
والنظرية ليستا بهذه المثابة لانهما يرتفعان عن الاعيان الخارجية تعين ان يكون بينهما تقابل التضاد والعدم

قوله دخل في الاكتسابات اه اى بان يكون كاسبا للتصورات والتصديقات سواء كان مكتسبا او
وهذا الاخراج الحضوري عن المقسم فانه لا يكون كاسبا كما لا يكون مكتسبا شاه عبد العزيز قوله واختصاص بها
اى بالذات لانه يوجد بالعرض في مط الحصولي بل في مط العلم ايضا وانما زاد لفظ الاختصاص بعد قوله
دخل اشارة الى ان المراد به ان يكون له دخل في الاكتسابات التصورية والتصديقية على وجه الاختصاص
والحصر اولاً وحاصله ان يليق ان يكون له دخل في الطرق التي يكتسب منها التصورات والتصديقات بان
يكون معرفا او جزءه كالكليات الخمس المشهورة او قياسا او جزءه كالصغرى والكبرى في القياس الحملي و
كالمقدم والتالي والملازمة في القياس الشرطي والاستثنائي واستقراء او جزءه وتمثيلا او جزءه فعلم منه ان
الغرض الاصلي والمقصد بالذات ليس الا عن العلوم التي يكون كاسبة ومكتسبة وهي ليس الا العلم الحصولي
الحادث فيليق ان يكون مورد القسمة هو العلم الصالح للكسب والاكتساب والعلم الحضوري والقديم بمعزل
عن هذا الغرض اعني الكسب والاكتساب فلا يكونان مورد القسمة مولوي رستم علي قوله وما هو الا العلم
الحصولي اه اى الحصولي الحادث فيكون هو مقسما لا الحصولي القديم ولا الحضوري مط ولا العلم الاعم الشامل
لهما اما القديم حصوليا كان او حضوريا فلانه انما يوجد في الباري تعالى والعقول والموصوف بالكاسبية انما هو
ذوات يكون بعض ادراكاتها بالقوة لتكتسبها وتتصف بها بالفعل والواجب والعقول لما كان جميع اوصافهما
بالفعل بحيث لا دخل فيهما للقوة لم يجز ان يكونا متصفين بالكاسبية والا لكان اتصافهما بها عبثا واما الحضوري
الحادث فلان الكاسب لا بد ان يكون وسيلة للمعلوم المكتسب فيكون مغايرا له ومتقدما عليه في الحصول
العالم به والعلم الحضوري متحد مع معلومه مط فلا يكون كاسبا له ومتقدما عليه في الاتصاف ومن الضروريات
انه لا يكون مستعد الشيء مغايرا لمعلومه ايضا فلا يكون كاسبا ايضا واما مط العلم الشامل لجميع الاقسام
فلانه ليس له دخل بالذات واختصاص بها وانما المدخل بالذات منه والاختصاص بها كذلك لبعض
اقسامه فجعل ذلك البعض مقسما للتصور والتص اولى وان صح جعل الاعم مقسما لهما ايضا باعتبار ذا ...

الذي هو موضوع المهملة يصحح اسناد احكام الافراد اليه ولذا قد ينتج ولم تقل نحبت عماد الدين قوله اعلم ان العلم

اه حاصله انهم اتفقوا على ان مورد القسمة الى التصور والتصديق هو العلم حقيقة لا غير ولما كان اطلاق العلم على معنيين

اختلفوا في انه باي معنى من معنييه يقع مورد القسمة فقط العلامة ان كلا من المعنيين ينقسم الى التصور والتصديق والجمهور

على ان مورد القسمة هو الصورة الحاصلة لان العلم من مقولة الكيف عندهم وحصول الصورة من مقولة الاضافة

والكسب والاكتساب لا يجري فيه والمورد في فواتح المنطق لا يكون الا ما يكون له دخل فيهما وايضا العلم متصف بالمطابقة

واللامطابقة وهو ليس الا الصورة الحاصلة دون حصول الصورة لان الحصول انتزاعي محض لا يكون متصفا

بهما وذهب بعض الافاضل الى انه هو حصول الصورة مولوي مبين قوله فقط العلامة اه عبارة العلامة

في درة التاج هكذا علم كه عبارتست از حضور شيء در ذهن يا از حاصل در ذهن چه علم را بر ادراک و بر مدرک هر دو

اطلاق ميكنند از دو بيرون نباشد يا مجرد باشد از تصديق و آنرا تصور ساذج خوانند يا مقارن يكي از نهابا شد

اينرا تصور مع التصديق خوانند ظ هذه العبارة ان العلم والمعلوم كلاهما ينقسم الى التصور الساذج والتصور مع التصديق

في تقسيم المعلوم مراد من التصور المتصور اطلاقا للمصدر على المفعول مولوي محمد اشرف قوله ومن الافاضل اه

هذا التقسيم منهم اه يدرك ان الحصول معنى اضافي لا يصلح لسببية الانكشاف ولا يتحقق التباين المدعاة بين التصور والتصديق

على هذا التقدير اليه اذ الحصول والوجود مترادفان فان الوجود حقيقة واحدة لا تغير لا يحصل الا بالاضافات والتقييدات

الخارجة عنه كما ذهب اليه المحشي فلا يصح حكم العلامة بكون المقسم كلا منهما وحكم هذا البعض بتخصيصه بالمعنى الثاني

مولوي ولي الله قوله اقول على هذا التقدير اه يعني ما ذهب اليه بعض الافاضل من كون العلم بمعنى حصول

الصورة مورد القسمة يلزم الاتحاد بين التصور والتصديق نوعا يعني يكونان نوعا واحدا مع انه خلاف التحقيق

لانهما نوعان متباينان من العلم مولوي مبين قوله لان حصول الصورة اه هذا دليل اللزوم حاصله ان

حصول الصورة ليس الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد حصصية حاصلة بحسب التقييدات

والاضافات متحدة الحقائق كما تقرر في موضعه فلو كان التصور والتصديق من افراد العلم بمعنى الحصول فاتحدا

قوله في المهية لا يخفى على المتامل اه حاصله ان مهية الوجود وكذا سائر المصادر لا تحقق الا بالتنويع
بان يجعل المصدر موصوفا والقيد صفة كالوجود الخارجي او بالاضافة بان يجعل المصدر مضافا
والقيد مضافا اليه كوجود زيد فالتقييد في هذه الاضافات والتقييدات داخل والقيد خارج مثلا وجود
زيد عبارة عن حقيقة الوجود مع لحاظ التقييد بزيد بان يكون زيد خارجا والتقييد داخلا لا المجموع الوجود
والزيد هذا هو الحصة والمجموع هو الفرد ولو لم يدخل التقييد ايضا بل في اللحاظ فقط وهو الشخص فافراد
الوجود المصدري الانتزاعي حصصية وحقائقها ليست الا مفهوماتها ولو كانت عارضة لحقائقها لكانت
محمولة عليها بالاشتقاق او بالمواطاة والاول يستلزم كون الوجود موجودا خارجيا والثاني يستلزم
حمل المعنى المصدري مواطاة على معروضه وليس كك فثبت انها متحدة الحقائق فلو كان التصور
النفس من افراد هذا العلم يلزم اتحاد حقيقتهما مولوي مبين قوله في حاشية الحاشية لا نقل اه حاصله
ان الوجود الخارجي له لوازم ليست للوجود الذهني كما هو الظ واختلاف اللوازم يدل على اختلاف
الملزومات فيلزم ان يكون الوجود الخارجي والذهني مختلفي المهية وهو خلاف ما تقرر مولوي مبين قوله
فيهما لانا نقول اه حاصله ان تلك اللوازم مستندة الى الوجود بمعنى ما به الموجودية ولوازم له وكلامنا في
الوجود بمعنى المصدري الانتزاعي وليست هذه اللوازم له ليلزم من اختلافها اختلاف مهيات افراد
المصدر مولوي مبين قوله والوجود حقيقة واحدة اه اي ليس مشتركا لفظيا بين حقائق مختلفة كلفظ العين
مثلا انما احتاج الى اخذ هذه المقدمة لان الافراد الحصصية من حقيقتين مختلفتين تكون مختلفة فيما بينها
نوعا فلا يلزم بمجرد كون افراده حصصية اتحادها شاه عبد العزيز قوله افراد حصصية اه تحقيق المقام ان الحصة
تطلق على معنيين الاول ان يكون التقييد فيه داخلا والقيد خارجا وهذا المعنى انما يعتبر في مقام التقسيم
المقيد الى الاقسام الاربعة وبيان تقابلها بان المقيد اما ان يكون التقييد فيه داخلا والقيد
خارجا وهو الحصة او يكون كلاهما داخلين وهو الفرد او يكون كلاهما خارجين والتقييد في اللحاظ

اه حاصله ان المص عدل عن تخصيص المورد بالعلم الحادث كما خصصه البعض لانه لا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي على تقدير التخصيص بالحادث ايضا لازم لان الحادث اعم من الحصولي لشموله الحضوري الحادث كعلمنا بانفسنا فيلزم قسمة الحضوري الى التصور النفس مع انه ليس كك فلا بد من تقييد الحادث بالحصولي ليخرج الحضوري حتى يكون نفسه

الاكتسابات التصورية والتصديقية واختصاص بها وما هو
الا العلم الحصولي اعلم ان العلم يطلق على معنيين الصورة
الحاصلة وحصول الصورة قال العلامة الشيرازي في درة
التاج ان كلا منهما ينقسم الى التصور والتصديق والجمهور
على ان مورد القسمة هو المعنى الاول ومن الافاضل من
ذهب الى انه هو المعنى الثاني اقول على هذا التقدير يلزم
ان يكون بين التصور والتصديق اتحاد نوعي وهو خلاف
التحقيق كما سياتي انشاء الله تعالى لان حصول الصور ليس
الا الوجود الذهني والوجود حقيقة واحدة وافراده افراد
حصصية كما تقرر في موضعه ثم بعضهم خص مورد القسمة
بالعلم الحادث ولا يخفى ان تخصيص المورد بالعلم الحصولي

على هذا التقدير ايضا لازم اذ العلم الحادث اعم من العلم
الحصولي فيلزم التخصيص مرة بعد اخرى من غير ضرورة

قوله كعلم البارى تعالى اه ولا يخفى عليك ان العلم في
الحضوري نفس المعلوم فيلزم على تقدير كون علم الواجب
علما حضوريا عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم واستكماله
بالغير وزيادة صفة العلم عليه والتحقيق ان للعلم ثلثة معان
الاول المعنى المصدري والثاني مبدء الانكشاف والثالث الحاضر
عند المدرك اما الاول فهو امر اضافي انتزاعي واما الثاني
فهو نفس المعنى الثالث في الممكنات واما الثالث فهو في
العلم الحضوري عين المعلوم وفي العلم الحصولي غيره وقد
تحقق في الواجب جميع تلك المعاني لكن ما عينه المعنى الثاني

قوله فيلزم اه هذا تفريع على كون العلم نفس المعلوم في الحضوري حاصله ان علم الباري تعالى بالممكنات علم
حضوري والعلم فيه يكون عين المعلوم فيلزم ان لا يكون الباري تعالى عالما قبل وجود الممكنات لعدم المعلوم
وعدمه يستلزم عدم العلم لاتحادهما ويستلزم استكمال الواجب تعالى بغيره لانه لما كان عين وجود المعلوم
والمعلومات هي الممكنات له تعالى فاحتاج في علمه الى المعلوم وهو غيره والعلم من جملة كمالاته فاستكمل
هو تعالى فيه بالغير وهو ممتنع ويلزم ان يكون العلم صفة زائدة على ذاته مع انه عينه تعالى لان العلم اذا كان نفس
وجود المعلوم والمعلوم مغاير له فوجوده زائد عليه فصار العلم المتحد معه زائدا عليه ايضا فيلزم زيادة
الصفة عليه مع انها عين الذات كما تقرر في موضعه فظهر انه على تقدير عينية العلم مع المعلوم في
الحضوري وكون علم الباري عز اسمه علما حضوريا يلزم المحذورات الثلثة مولوي مبين قوله
في الحاشية هذه الاستحالة يعني استحالة عدم علمه تعالى قبل وجود المعلوم على مذهب القائلين بحدوث
العالم والزمانيات واردة لا محالة لانه عندهم كان العالم معدوما محضا ثم اوجده الله تعالى فقبل الايجاد لا
يكون عالما لان ما في هذا النظام من العجائب والغرائب ينادي باعلى نداء على ان موجده علمه اولا
ثم اوجده ثانيا واذا كان العلم عين المعلوم وليس ثمه معلوم فيلزم انتفاء العلم ايضا وهو ممتنع مولوي مبين
قوله فيها وغير واردة اه حاصله ان من قال بقدم العالم وعدم انتهاء الزمان من الماضي فان الزمان
لا يكون معدوما عنده اه والزمانيات وان كانت معدومة كل واحد منها بالنسبة الى الزمان الاخر
كطوفان بالنسبة الى زماننا ونحن بالنسبة الى زمان من يكون معه بعد فنائنا لكنها ليست معدومة
محضة لان كل واحد منها موجود في زمانه وحاضر فيه وغائب عن زمان الاخر كاجزاء الزمان بعضها
بالنسبة الى البعض الاخر موجود في حده وليس موجودا في حد الاخر فالزمان عندهم لما لم يكن معدوما
محضا فهو بما فيه حاضر عنده تعالى وان كان غائبا عنا فعلمه تعالى عين المعلوم الموجود عنده فالاستحالة المذكورة
غير واردة واما الاستحالتان الباقيتان فهما اي الاستكمال بالغير وزيادة صفة العلم على حالهما مولوي مبين

قوله واستكماله بالغير اه لان علمه تعم لما كان عين المعلوم اى الماهيات الممكنات المغايرة له تعم فاحتاج فى علمه الذى هو من جملة الكمالات الى الغير اى الممكنات واحتياج الواجب الى الغير محال ويلزم زيادة صفة العلم عليه ايضا لان العلم اذا كان نفس وجود المعلوم وهو مغاير للواجب فالعلم الذى هو صفة ايضا يكون مغايرا له فكيف يكون عينه بل زائدا عليه مع انه قد تقرر فى موضعه ان صفات الواجب عينه مولوى ظهور الله سلمه

قوله والتحقيق اه هذا تمهيد للجواب يعنى للعلم المط ثلثة معان الاول المعنى المصدرى الذى يعبر عنه بالفارسية بدانستن والثانى مبدء الانكشاف اى ما به ينكشف الاشياء عند العالم والثالث الحاضر عند الذات المدركة بالكسر ولاشك ان الاول امر اضافى انتزاعى والثانى اى مبدء الانكشاف عين الثالث وهو الحاضر عند المدرك فى الممكنات لان مبدء الانكشاف اما الصورة العلمية او الحالة الادراكية او غيرهما من الصفات النفسانية والحاضر عند المدرك اى النفس ليست الا هذه الصفات وفى الواجب مبدء الانكشاف ذاته والحاضر عنده هو الممكنات وهى غيره تعم مولوى مبين قوله واما الثانى فهو نفس المعنى الثالث اه لان كلما يكون حاضرا عند المدرك الممكن اعم من ان يكون صورة او غيرها فهو المنشا للانكشاف بخلاف علم البارى تعالى فانه وان كان المعنى الثانى فيه ايضا عينا للمعنى الثالث فى بعض المواضع كما فى علمه تعم بذاته لكنه ليس عينا فى علمه تعم بالممكنات اذ فيه الصورة المنشا للانكشاف ذاته تعم والحاضر عنده الممكنات فلا يكون العلم بالمعنى الثانى عينا للعلم بالمعنى الثالث فى الواجب مط مولوى ظهور احمد قوله واما الثالث فهو اه يعنى الحاضر عند المدرك فى العلم الحضورى عين المعلوم لاتحاد العلم والمعلوم فيه وفى الحصولى غيره للتغاير بينهما واما المعنى الثانى للعلم فقد يكون فى العلم الحضورى غير المعلوم كعلم البارى تعالى بغيره مولوى مبين قوله قد تحقق فى الواجب هذا حاصله ان جميع تلك المعانى متحقق فى الواجب تعم مط ولكن ما هو عين الواجب هو العلم بالمعنى الثانى لان المعنى الاول والثالث ليسا عينه تعم اما الاول فظ واما الثالث فلان الحاضر عنده تعم هو الممكنات وهى غيره تعم وان كان عين المعلوم لان الممكنات الحاضرة عنده تعم هى المعلومات واما المعنى الاول للعلم فليس عين الواجب ولا عين المعلوم مولوى مبين

حواشی متعلقہ میر زاہد صفحہ ٢

قوله في الحاشية قد يعبر عنه اه حاصله انه قد يعبر عن العلم الذي بمعنى مبدء الانكشاف وعينه تعم بالعلم الحقيقي لانه العلم حقيقة وينكشف به المعلوم ويقال له العلم الاجمالي لانه حصل من امر واحد وبالخلاق للصور التفصيلية ايضا لانه اذا كان عينه تعم وهو خلاق لجميع الاشياء فهذا العلم كان خلاقا لجميع الصور مولوی مبین قوله فيها وليس معنى الاجمال اه دفع توهم عسى ان يتوهم ان الاجمال عدم تميز الشئ عن جميع ما يغايره او الصورة الواحدة المنحلة الى صور متعددة وكلاهما منتفيان في الواجب تعم اما الاول فلان هذا العلم اذا لم يتميز الشئ عما يغايره لكان ناقصا فكيف يقال له انه حقيقي وعين الواجب المنزه عن المعايب واما الثاني فلانه تعم بسيط لا كثرة فيه اصلا لينحل الى صور متعددة فلا يصح اطلاق الاجمال عليه حاصل الدفع ان للاجمال معنى اخر وهو انه حقيقة واحدة تصدر عنها تفصيل الموجودات كالمعقول البسيط يكون علة لتفصيل المعقولات كما يكون بينك وبين من يناظرك مناظرة فاذا تكلم المناظر بكلام كثير ويتم منه خطر ببالك جوابه من غير تفصيل ثم تفصله شيئا بعد شئ الا ان المعقول البسيط الموجود عندنا في عقولنا وفي الواجب تعم عينه وجوده مولوی مبین قوله والى هذا اشار الفارابي يعني اشار الفارابي الى هذا العلم وجانبيه للتفصيلي وعدم عينيته لان قوله علمه بالكل التفصيلي بعد ذاته لان ذاته مقدم على جميع المعلومات وعلمه بذاته اي الاجمالي نفس ذاته لان معلومه ليس الا نفس الذات وكثرة علمه باعتبار كثرة المعلومات كثرة بعد ذاته لان في مرتبة ذاته لا كثرة اصلا ومتحد الكل اي كل المعلومات متحدة باعتبار الحصول عنده واستفادة الوجود عنه ومتساوية بالنسبة الى ذاته فالواجب تعم باعتبار انه هو الكل في حد ذاته اي مبدء كل فيض وخلاق للكل لا انه مجموع الكثرة وتركيبه وتوابعها لانه منزه عن التركيب ولا شائبة للكثرة في ذاته اه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا مولوی مبين قوله فيها فلا يرد في هذا المقام اه حاصله ان ما ورد على ظاهر عبارة الفارابي من انه يشعر بكونه كلا وعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه كثير ومتحد معه فيلزم تركيبه وجهله في مرتبة الذات واتحاده بالممكنات ونقصان علمه تعم لانه يحتاج في العلم الى الممكنات مردود بتمام التفصيل فحمل الفارابي من انه كل بمعنى انه مصدر للكل لا انه مركب منه وعلمه التفصيلي كثير بعد ذاته وهو ليس عينه ما عينه هو ليس الا الاجمالي وهو صفة الكمال وعين الذات فلا يلزم من عدم التفصيل في مرتبة الذات جهله لانه تعم

قوله وذلك لانها اي جميع الموجودات من الاجرام العلوية والسفلية واحوالها حاضرة بذواتها عند الواجب في مرتبة الايجاد فعلمت مما تلوت عليك ان الصور الكلية والجزئية والادراكية والعينية حاضرة بذواتها ولوازمها واعتبارتها عنده تعالى وتقدس في مرتبة الايجاد فهي علوم باعتبار ومعلومات باعتبار ان وجودها في نفسها موجود بالواجب تعالى كما ان وجود العرض في نفسه وجوده لمحله الا ان العرض قائم بالمحل والمحل قابل له ووجود الاشياء للواجب سبحانه ليس بهذا النمط وهذا هو المراد بما قال الشارح من ان علمه بذاته منفس ذاته وعلمه بمعلوماته نفسها هذا توضيح ما في حاشية الحاشية مولوي مبين قوله فهو كالصورة العلمية اقول قد وقع الخلط في وجه التشبيه فان الكلام المذكور يحتمل معنيين لانه يوجد في الصورة العلمية صفتان الاول كونها حاصلة للممكنات من الصور الخارجية والثاني كونها مبدء للانكشاف فمشابهة علمه تعالى المستفادة من كلامهم هي في كون علمه تعالى منشاء للانكشاف فقط لا في كونه حاصلا من الموجودات ايضا والمستفاد من كلام المحشي كما قرره بعضهم هو هو مولوي غلام ضامن قوله فكذا هذا النحو فيه دفع لما يقال ان العلم يقتضي الثبوت فتحقق عدم المعلوم يلزم منه انتفاء العلم وتقرير الدفع ان ذات الواجب تعالى مبدء لانكشاف الاشياء معدومة كانت او موجودة فينكشف الاشياء ولا يتوقف الانكشاف على وجود الاشياء وهذا كالصورة العلمية لما كانت مبدء لانكشاف الاشياء ينكشف معلومها سواء كانت موجودة او معدومة مولوي عبد العلي قوله معدومة اي في الخارج فان المعدوم المطلق لا يصح ان يكون معلوما فان مناط المعلومية هي جهة الوجود والفعلية شاه عبد العزيز قوله وتمام القول فيه فسر بعضهم بان تمام القول في العلم الفعلي للواجب تعالى تقتضي تفصيلا واعرض عن التفصيل وتوجه الى الاجمال والقول الاجمالي فيه انه تعالى عالم بنفسه وبغيره ام لا وعلى الاول فالعلم اما عينه او غيره وعلى الثاني فاما صفة قائمة به تعالى متعددة في ذاتها وهي صور الممكنات بحذافيرها او واحدة بسيطة ذات اضافة تعلق بالكائنات باسرها او غير قائمة به تعالى فاما بنفس حضور الممكنات عنده تعالى بوجود ها اللهم الا بحضور الصور الجوهرية والعرضية القائمة بانفسها قبل وجود ذي صورها او بنفس حضور الاشياء حضورا اشراقيا

وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا والا لم ينحصر العلم في التصور
والتصديق اذ التصور حصول صورة الشيء في العقل

وهو مبدء لانكشاف جميع الاشياء عنده فهو كالصورة العلمية
المتعلقة بجميع الاشياء فكما ان الصورة العلمية منشاء الانكشاف
لمن حصل له تلك الصورة والمدرك عنده منكشف سواء
كان ذلك المدرك موجودا او معدوما فكذا هذا النحو من
العلم للواجب تعالى منشاء لانكشاف جميع الا
شياء عنده وجميع الاشياء معلوم له سواء كانت تلك الاشياء
معدومة او موجودة وتمام القول فيه يقتضي بسطا في
الكلام لا يسعه المقام قوله وعلم المجردات بانفسها وعلمنا بانفسنا
اه قال الشيخ في التعليقات بان ذلك الاشياء اما ان يكون
وجودها لها او وجودها لغيرها فالمفارقات وجودها لها
فلذلك تدرك ذواتها والنفس وجودها لها فلذلك

تشعر بالتها وتدركها والالات الجسدانية وجودها لا لذواتها

كالعين مثلا بل لغيرها وهي القوة الباصرة فلا تدرك

ذاتها وليس كذلك النفس وقد زاد عليه في موضع اخر فقال

ان وجد اثر من ذاتي في ذاتي كنت ادرك ذاتي كما ادراك

شيئا اخر بان يوجد منه اثر في ذاتي ولكن ليس لوجود الاثر الذي

ادركت منه ذاتي تاثير في ادراكي لذاتي الا بسبب وجوده

واذا كان وجودي لي لم يحتج في ادراكي لذاتي الى ان

يوجد اثر اخر في سوى ذاتي اقول حاصله ان التعقل هو

وجود الشيء وحصوله للذات المجردة فالمجردات لما كان

وجودها لانفسها يكون تعقلها ايضا بذاتها فتعقلها بالمعنى المصدري

هو عين وجودها لها وتعقلها بالمعنى الحاصر عند المدرك هو

حواشی متعلقہ صفحہ ۹

قوله لكن ليس لوجود الاثر اه يعني ان العلم لا يكون الا لوجود اثر الشئ للنفس فاذا كان النفس عالما بنفسها وجد اثر منها لها واذا كان وجود النفس وحضورها بالنفس مغنيا عن حضور الاثر ووجوده فلا حاجة في علم النفس بذاتها ان يوجد اثر آخر في النفس سوى ذاتها لان الحاجة الى الاثر فيما لا يكون وجوده بنفسها للنفس كما في علمنا بالاشياء الأخر مولوي عظيم **قوله** الا بسبب وجودي لي اه اي وجود الاثر يعني ان الاثر انما يكون سببا للادراك ذاتي بحلوله في ذاتي وقيامه بها قياما خارجيا شاه عبد العزيز **قوله** الى ان يوجد اثر اه حاصله انما ادركت ذاتي على تقدير وجدان الاثر مني في لكون وجودي لي بواسطة الاثر الذي يتحد مع ذي الاثر فاذا كان وجودي لي بالواسطة يكفي للادراك فلم لا يكفي وجودي بالاصالة بل هو احرى لكونه اقوى منشاء الانكشاف فلا احتياج الى اثر اخر في سوى ذاتي فالقول بجواز كون مناط العلم هو الاول دون الثاني لعبيد غاية البعد مولوي ظهور الله.

قوله اقول حاصله اه لعل غرضه من بيان الحاصل دفع ما يختلج في الذهن من ان كلام الشيخ مختل فان اول كلامه يدل على ان الادراك هو وجود الشئ للشئ فيكون ادراك المجرد لذاته وجوده لذاته كما ان ادراك الاشياء الغائبة عنها وجود اثرها في الذات وآخر كلامه صريح في ان ادراك المجرد لذاته هو نفس ذاته ولا شك ان الوجود غير الذات لانه معنى مصدري انتزاعي لا يصح ان يكون عين الوجود الخارجي وحاصل الدفع ان العلم كما سبق له معنيان الاول المعنى المصدري الانتزاعي وهو في علم المجردات بذاتها نفس وجود ذاتها كما ان في علمها بالاشياء الغائبة نفس حصول صورها فيها والثاني ما به الانكشاف اعني الحاضر عند المدرك وهو في المجردات نفس ذواتها كما انه في الاشياء الغائبة نفس صورها الحاصلة فلا تخالف لان ما هو نفس الذات غير ما هو نفس وجود الذات شاه عبد العزيز ۱۲ ۱۲

حواشی متعلقہ مع منہیہ صفحہ ۹

قوله ومما ينبغي ان يعلم اه وقع توهم ان يتوهم ان العاقل هو الهوية المجردة تحضر عندها هوية اخرى والمعقول هو الهوية الحاضرة عند الهوية المجردة فهما متغايران ففي هذا العلم اى الحضوري ايضا تغاير باعتبار بين العالم والمعلوم كما في الحصولي وحاصل الدفع ان العاقل والمعقول ليس بينهما تغاير اصلا لا حقيقة كما هو الظ ولا اعتبارا كما زعم من تغاير الحيثية فيهما فان الحيثية ليست حيثية تقييدية موجبة للتكثر لان الحيثية التقييدية التي يتغير بتغيرها المصداق ان كانت داخلة في المعنون بان يكون داخلة في حقيقته وقوامه توجب التغاير بالذات وان كانت في مفهوم المعنون وعنوانه لا في قوامه كما في الشخص فان حيثية الاكتناف بالعوارض فيه في اللحاظ فقط لا في الملحوظ توجب التغاير بالاعتبار لكن هذه الحيثية التقييدية ليست معتبرة في عنوان العاقل والمعقول وفي معنونيهما بل ينتزعهما العقل بعد تحقق مصداقهما فلا توجب التكثر فالعاقل هو عين المعقول وبالعكس مولوي مبين **قوله** ان ليس بين العاقل والمعقول اه فيه اشارة الى انه كما ان في علمنا الحضوري للاشياء المغايرة لنا الحاضرة عندنا العلم والمعلوم متحدان بالذات ومتغايران بالاعتبار كذلك العاقل والمعقول والعقل في علمنا بانفسنا متحدة حقيقة واعتبارا اما حقيقة فلعدم اعتبار الحيثية التقييدية في المعنون والمصداق واما اعتبارا فلعدم اعتبارها في العنوان والمفهوم كما يعتبر في الحصولي في مصداق العاقل والمعقول والعقل شيء واحد بلا زيادة اعتبارات وحيثيات اخرى سواء كانت انضمامية او اعتبارية فان نفس المعلوم هو الحاضر عند نفسه المدركة فلو كانت الحيثية تقييدية في المعلوم لم يحضر المعلوم نفسه بل تغايره سيف وهذا كما في علم المجردات بانفسها ليس التغاير بين العاقل والمعقول والعقل لا بالذات ولا بالاعتبار مولوي نبي ولي الله **قوله** تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اه اقول الاستدلال على نفي التغاير بين العاقل والمعقول بانه ليس حيثية موجبة للتكثر يحتمل احتمالات الاول انه حيثية تقييدية لكنها ليست موجبة للتكثر في المفهوم والثاني انه حيثية تقييدية لكنها ليست موجبة للتكثر بحسب المصداق والثالث انه ليس حيثية موجبة للتكثر في الحقيقة والذات والرابع انه ليس حيثية فقط حتى يوجب التكثر ولفظ الواقع في قوله ان ليس بين العاقل والمعقول

وتغاير يحتمل معنيين الاول ان يراد منه مقام حضور الشئ عند ذاته مطلقا والثاني ان يراد منه مقام حضور النفس
عند ذاتها فقط ويكون المعنى ح ان ليس بين العاقل والمعقول ه اى في علم النفس بذاتها تغاير كما في علم المجردات
بانفسها لان الثابت من قول المحشي المجردات لما كان وجودها لانفسها يكون تعلقها ايضا بذاتها والنفس ليست
مجردة كذلك لاحتياجها الى المادة في فعلها فلذا احتاج في اثبات علمها بذاتها الى ان تقاس على المجردات فتدبر
بذا الذي اختاره بعضهم مولوي علاء الدين صاحب قوله اى في علم المجردات والنفس بانفسها الا الحضوري مطلقا فان في علم
النفس بصفاتها اين الاتحاد مع انه حضوري مولوي ظهور الله قوله ومن ذهب الى الذاهب اليه المحقق الدواني لانه
قد في الحاشية القديمة ان في علم النفس بذاتها موضوع العالم مغاير لموضوع المعلوم بالاعتبار كتغاير المعالج
والمستعلج فظهر من بذا انه كما في المعالج والمستعلج تغاير اعتباري فان الشخص الواحد من حيث القوة الفعلية
التي تفعل بها علاج النفس معالج ومن حيث القوة الانفعالية التي بها تقبل اثر العلاج مستعلج كذلك في علم النفس
بذاتها العالم والمعلوم متغايران بالاعتبار وبذا خطاء لانه لا تغاير بينهما اصلا والتغاير الذي ينتزع العقل عنهما
بو التغاير بعد تحققهما كيف ولو كانت بذه الحيثية الاعتبارية داخلة في الحيثية يكون الحيثية امرا اعتباريا لان
الحيثية الاعتبارية جزوله واعتبارية الجزء يستلزم اعتبارية الكل فكان العلم بالحيثية علما حصوليا
لان بذا المعنى انما يكون علمه بحصول الحيثية وانتزاعها في الذهن مع ان المحشي صرح بان العلم الحصولي
بو الشئ من حيث العوارض الذهني وان العلم المتعلق به علم حصولي لا حضوري فظهر ان الحيثية خارجة عن العنوان
والمعنون وليس الا بعد تحققهما مولوي محمد حسين قوله والعلم المتعلق بها اى بالذات المذكورة مع جميع الاعتبارات
الاعتبارية علم حصولي اذ لا بد في العلم الحضوري من حضور المعلوم بنفسه عند العالم وهو غير متصور في الاعتبار
فلو كان المعلوم هو الذات مع تلك الحيثية لكان امرا اعتباريا وعلمه علما حصوليا والكلام في العلم الحضوري
ومعلومه بحث عما دار الذهن قوله في الحاشية وليست موجودة ه لان الحيثية امر اعتباري يعتبرها العقل
فوجودها لا يكون الا فيه والحيثية جزء للذات المحيثية وعدم وجود الجزء في الخارج يستلزم عدم وجود الكل فيه

قوله فيهما اه اى حين ثبت ان الذات المحيثية امر اعتبارى موجود في الذهن لا يكون علمها الا بحصول
الذات في الذهن وانتزاع الحيثية عنها وهو لا يحصل الا في الذهن فيكون علم هذا المركب بحصول صورته
في الذهن وهو علم حصولي مولوى ظهور الله **قوله** فيهما فالمقصر اه حاصله ان تغاير الحيثيتين في مفهومي العاقل والمعقول
وان كان ثابتا لكن لا يضر مقصودنا لان المقصر ان مصداق العاقل والمعقول واحد ولا توجد في مصداقيهما حيثية
تكون قيدا له وموجبة للتكثر بل ما يقال له العاقل هو بعينه المعقول مولوى مبين **قوله** فيهما والامر فيما نحن فيه اه دفع
توهم عسى ان يتوهم ان في من يعالج نفسه مصداق المعالج والمعالج واحد وبينهما تغاير اعتبارى كذلك يكون التغاير بين
العاقل والمعقول حاصل الدفع ان المعالج والمعالج بينهما تغاير من حيث انه يوجد في الاول حيثية الفعلية
وفي الثاني حيثية الانفعالية ويلاحظ هذان الحيثيتان فيهما قبل تحققهما فلما تحققتا في ذات واحدة حكم العقل
باتحاد مصداقيهما بخلاف العاقل والمعقول في الحضوري فانهما امر واحد لا تغاير بينهما اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار
وما هو يوجد فيهما من الاعتبارين اعتبار وصف العاقلية واعتبار وصف المعقولية فهو انما بعد تحققهما ولا
يلاحظ في مصداقيهما فوضح الفرق بينهما وبين المعالج والمعالج مولوى مبين **قوله** فيهما وتحقيقنا هذا اه المشار اليه
بهذا **قوله** كيف والذات الماخوذة مع الحيثية وانما قال هذا دون ذلك مع انه لبعيد لقربه باعتبار قربه ما هو كالنتيجة
له وهو قوله فالعاقل والمعقول والعقل امر واحد اه مولوى رستم على **قوله** فيهما لظهر اه يعني اذا حققت ان العاقل
والمعقول والعقل امر واحد لا تغاير بينهما اصلا ظهر ان العلم الحضوري سطفي اى مقام وجد لا يكون الا كذلك والا لم
يبق حضوريا مولوى مبين **قوله** فيهما وليس كاتحادهما اه دفع توهم عسى ان يتوهم انهم كما قالوا بالاتحاد بين العلم
والمعلوم في الحضوري كذلك قالوا بالاتحاد بين العالم والمعلوم في العلم الحصولي ايضا فما الفرق بينهما وجه الدفع
ان هذا الاتحاد ليس كالاتحاد في الحصولي لانه وان كان اتحادا بالذات لكنه فيه تغاير اعتباري يلاحظ في مفهوم
العلم والمعلوم فان العلم فيه يلاحظ فيه بحيثية الاكتناف بالعوارض الذهنية والمعلوم فيه المهية مع قطع النظر
عن حيثية الاكتناف بخلاف الحضوري فان فيه اتحادا محضا لا تغاير فيه اصلا لا بالذات ولا بالاعتبار مولوى مبين

قوله فيهما ما سبق الى البعض الاذهان اه القائل بما حاصل تقريره ان في الجواب عما اورد من انه اذا تعلق التصور
بمتعلق التصديق او بالتصديق نفسه يلزم الاتحاد بين التصور والتصديق بناء على اتحاد العلم والمعلوم وانا في الحصولي مع
انكم قائلون بالاختلاف النوعي بينهما وحاصل الجواب ان العلم هو الشيء مع العوارض الذهنية والمعلوم هو الشيء فقط بدون
فيكون بينهما تغاير بالضرورة لمغايرة بين الكل والجزء ومرادهم بالاتحاد اتحادهما بالماهية النوعية مع عزل النظر عن العوارض
التي هي منشاء العلم فلا ينافي الاتحاد بينهما بهذا الوجه تغايرهما بحسب الحقيقة العلمية ورده المحشي المدقق فيما سياتي بما حاصله
ان حقيقة العلم من الحقائق المتاصلة الذهنية لا من الامور الاعتبارية الاختراعية ومجموع العارض والمعروض
ليس له حقيقة وحدانية بل قد يكون المعروض الذي هو المعلوم من مقولة والعارض من مقولة اخرى والمركب من المقولات
المختلفة انما يكون امرا اعتباريا ضرورة بطلان التركيب الحقيقي من مقولات متباينة افاضي ارتضى عليخان **قوله**
فيها ليس بشيء لان العارض من مقولة الكيف والمعروض قد يكون من مقولة اخرى فلا يكون للعلم حقيقة محصلة لامتناع
التركيب الحقيقي بين المقولتين على انا نعلم قطعا ان المعروض فقط بدون انضمام العوارض اليه منشاء للانكشاف والعلم
هو المنشا للانكشاف مولوي ظهور الله **قوله** فيها وبهذا التحقيق اه يعني اذا علمنا ان علم النفس باعتبار ذاتها الحقيقية
علم حصولي ظهر ان ما هو المشهور من ان علم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري ليس الا في الصفات مطلقا بل
الثبوتية للنفس لانها الحاضرة عندها لا الاعم منها سواء كانت سلبية او اضافية لانها من الامور الاعتبارية وليست
حاضرة عندها بل علمها لا يكون الا حصوليا بمعنى بها الاعتبار مولوي حسين **قوله** فيها وبه يظهر اه والمعنى بحذف
المضاف وهو الوجه اي يظهر وجه عينية صفات الواجب والمعنى على حاله بدون حذف المضاف فيكون حاصله انه
يظهر بطلان الحيثية التقييدية في العلم الحضوري يعني بهذه الجملة وهي ان صفات الواجب تع عين ذاته ان صفاته
متحدة معه لا مغايرة بينهما اصلا لا ذاتا ولا اعتبارا وفيه رد على من قال ان صفاته تع لا عينه ولا غيره وعلى من قال ان صفاته تع غيره
باعتبار وجه الظهور ان الممكنات المجردة مع احتياجها في الذات والصفات الى الواجب تع اذا كان علمها عين ذاتها فالواجب المنزه
عن شائبة الاحتياج اولى ان يكون صفته علمه وكذا سائر صفاته تع عين ذاته تع بالدليل الذي ذكره الشيخ بقوله في حد ذاته بالدليل الذي ذكره المص بقوله

كيف والذات المأخوذة مع الحيثية اه مولوي رستم علي **قوله** لا يقال اه هذه معارضة على ان المقسم للتصور والتصديق العلم

الحصولي تقريرها بان التصديق هو ادراك وقوع النسبة وهو معنى من المعاني المصدرية الانتزاعية لا يكون وجودها الا في الذهن

فهو من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية والعلم المتعلق بالصور الذهنية علم حضوري لا حصولي والا لزم اجتماع

المثلين اي تجمع فردان من نوع واحد احدهما الصورة الذهنية والثاني علمها بحيث يرتفع الامتياز بينهما الا

تحادهما في المحل اي الذهن وفي الزمان والماهية بناء على اتحاد العلم والمعلوم بحسب الحقيقة بل يلزم اجتماع الامثال

لان علم الصورة الذهنية اذا كان علما حصوليا يكون علم علم الصورة ايضا علما حصوليا لبطلان الترجيح من غير

مرجح فاجتمع في الذهن ثلث او ازيد من نوع واحد الصورة الذهنية وعلمها وعلم علمها او اربع واجتماع المثلين والامثال

مح كما سيجي فيكون التصديق من اقسام الحضوري فلو لم يعمم المقسم لزم تقسيم الشيء الى المباين وهو باطل مولوي

ظهور الله **قوله** والا لزم اجتماع المثلين اه هذا دليل على كون العلم المتعلق بالصورة الذهنية علما حضوريا

بل على كون علم النفس مطلقا صورة كانت او غيرها حضوريا مولوي ولي الله **قوله** بل الامثال اه يعني

بل يلزم اجتماع الامثال لان علم علم الصورة ايضا يكون حصوليا لان جميع افراد العلم متساوية لا يجوز

ان يكون بعضها حصوليا وبعضها حضوريا والا لزم الترجيح بلا مرجح فاذا صار علم علمها ايضا حصوليا لزم اجتماع

ثلثة اشياء الاول الصورة الذهنية والثاني علمها والثالث علم هذا العلم ولا امتياز بينها في الذهن واجتماع المثلين

والامثال مح لانه لو امكن لارتفع الامان بحكم الحس وجاز ان يكون السواد المحسوس سوادات

كثيرة مولوي مبين **قوله** لانا نقول اه حاصله ان العلم المتعلق بالصورة الذهنية على نحوين

الاول تعلقه بها من حيث انها صورة ذهنية مكتنفة بالعوارض الذهنية والثاني تعلقه بنفسها

مع قطع النظر عن هذه الحيثية فالاول علم حضوري والثاني حصولي وتعلق التصديق على تقدير كونه

علما بالنسبة التي وجدت في الذهن انما هو بنفسها مع قطع النظر عن حيثية اكتناف العوارض

والعلم المتعلق بنفس الصورة الذهنية علم حصولي فصار التصديق علما حصوليا لا حضوريا وهو المط مولوي مبين

عين ذواتها المجردة و مما ينبغي ان يعلم ان ليس بين العاقل و

المعقول تغاير لا حقيقة ولا اعتبارا اذ ليس حيثية تقييدية موجبة للتكثر

ومن ذهب الى ذلك فقد اخطأ كيف والذات المأخوذة

مع الحيثية امر اعتباري يعبر بها العقل والعلم المتعلق بها علم حصولي

فتامل في هذا المقام فانه من مزال الاقدام قوله والتصديق

يستدعي اه لا يقال التصديق هو ادراك وقوع النسبة ولا شك

ان وقوع النسبة من الصور الذهنية لا من الاعيان الخارجية

والعلم المتعلق بالصورة الذهنية علم حضوري والا لزم اجتماع

المثلين بل الامثال لانا نقول العلم المتعلق بالصورة الذهنية من

حيث انها صورة ذهنية ومكتنفة بالعوارض الذهنية علم حصولي

واما العلم المتعلق بنفسها مع قطع النظر عن تلك الحيثية فعلم حضوري

والعلم الحضوري لا يكون بحصول الصورة

والتصديق على تقدير كونه علما ومتعلقا بالنسبة من هذا القبيل
وبهذا حصل الفرق بين التصديق وبين الجزء الاخير من القضية
عند الاوائل وبينه وبين القضية عند الامام فيما وقع في الحواشي
التجريدية على شرح الشمسية ان القضية المعقولة هي المفهوم العقلي
المركب من المحكوم عليه وبه والحكم بمعنى وقوع النسبة او لا وقوعها
فهذه المفهومات من حيث انها حاصلة في الذهن تسمى قضية
والعلم بها يسمى تصديقا عند الامام واما عند الاوائل فالتصديق
هو العلم بالمعلوم الذي هو وقوع النسبة او لا وقوعها بالتمام
فتامل قوله والعلم الحضوري ليس بحصول الصورة اه فان قلت قد
وقع عن كثير من المحققين ان في تفسير التصور بحصول صورة
الشيء في العقل تسامحا والمراد منه الصورة الحاصلة من الشيء عند

حواشی متعلقه مع منهیه صفحه ۱

قوله فما وقع فی الحواشی اه حاصله ان ظاهر عبارة السید الشریف وهی فهذه المفهومات من حیث انها حاصلة فی الذهن تسمی قضیة والعلم بها تصدیقا تدل علی ان العلم بالمفهومات الحیثیة تصدیق مع انه لیس کذلک لان العلم بها من حیث هی علم حضوری کما عرفت والتصدیق من اقسام الحصولی علی انه یلزم منه ان یکون هذه المفهومات قضیة مع کونها علما ومرتبة العلم لیست بقضیة لانها معلوم مولوی سبین قوله فی الحاشیة وذلک لما عرفت ان هذه المفهومات اه حاصله تزییف کلام السید من وجوه الاول انه یفهم من عبارة السید ان هذه المفهومات من حیث الحصول فی الذهن قضیة ولیس کذلک لان المفهومات الحیثیة بهذه الحیثیة علم والقضیة معلوم فلا تکون قضیة بل علما بها والثانی انه یلزم من قوله والعلم بها یسمی تصدیقا ان العلم المتعلق بتلک الحیثیة تصدیق وهو لیس کذلک لانها فی هذه المرتبة علم حضوری وعلمه حضوری فیصیر العلم المتعلق بتلک المفهومات الحیثیة علما حضوریا والتصدیق من اقسام العلم الحصولی فلا یکون العلم بها تصدیقا کما قال السید والثالث ان العلم بتلک المفهومات بدون الحیثیة تصدیق علی تفسیر السید للقضیة یلزم عدم الفرق بین التصدیق وبین القضیة لان القضیة ایضا هی تلک المفهومات بدون الحیثیة عنده فاتحدت القضیة والتصدیق مولوی سبین

قوله فیها اللهم اه دفع توهم هذا التزییف علی وجه التضعیف حاصله ان الحیثیة علی قسمین حیثیة تعلیلیة وهی ان تکون علة للشیء ولا تکون داخلة فی المحیث وتقییدیة وهی ما تکون داخلة فی المحیث وهذه حیثیة تعلیلیة معناها ان هذه المفهومات تسمی قضیة لکونها حاصلة فی الذهن لا تقییدیة بان تکون معناه هذه المفهومات مع تلک الحیثیة قضیة لیلزم ما ذکر ووجه الضعف ظ لان حصول هذه المفهومات فی الذهن لیست علة لکونها قضیة مولوی سبین قوله فیها تم

فی کلامه شیء آخر اه هذا تزییف ثالث حاصله ان المراد بالمفهومات فی هذه القضیة هو الامر العقلی المرکب منها لان القضیة هی المرکبة من الامور الثلثة وفی قول السید والعلم بهذه المفهومات تصدیق نفس تلک المفهومات المتعددة لانه لو کان المراد بها الامر الواحد العقلی وعلمه علم واحد غیر مرکب والتصدیق عند الامام مرکب من العلوم المتعددة فکیف یصح ان العلم بهذا الامر الواحد العقلی تصدیق عنده لانه مرکب وعلم الواحد بسیط انتهی توضیح فی حاشیة الحاشیة مولوی سبین

قوله فان قلت اه حاصله ان المص استدل علی عدم انقسام العلم الذی لا یکفی فیه مجرد الحضور

حواشی متعلقہ مع منہیہ صفحہ ۱۱

قوله في المطارحات اه حاصله ان زوال شيء عند العلم بالشيء فاما ان يكون الشيء الزائل
عند العلم ادراك امر آخر اي علمنا الامر الآخر كما اذا علمنا زيدا مثلا فان زوال شيء كان قبل علمنا به هو علم عمرو
اي كان فينا قبل علم زيد علم عمرو فزواله هو عند علم زيد وهو ادراك عمرو مثلا امرا وجوديا اي عبارة عن
عن وجود الشيء لانه لو لم يكن كذلك لكان عبارة عن عدم الشيء وهذا العلم ازالته واستفادته فيكون الامر العدمي
انتفاء الامر العدمي الذي ليس بشيء والعدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء فبطل كون الزائل عدميا
فصار وجوديا وهو ادراك الامر فثبت ان في الادراك وجود الشيء للازالة وهو المطلوب وعلى الثاني يعني ان كان
الزائل صفة سوى الادراك تلزم صفات غير متناهية فينا قبل علمنا بحيث يبطل كل واحد من الصفات
عند قصد النفس الى الادراك لان في النفس قوة ادراك لا تنتهي الى حد ولما كان الادراك عبارة
عن ابطال صفة وازالتها فلا بد ان يكون بازاء كل ادراك من الادراكات الغير المتناهية صفة
فيكون بازاء الادراكات الغير المتناهية التي في قوتنا صفات غير متناهية قبلها فيلزم ان تكون فينا
صفات غير متناهية وهو صحيح مولوي حسين **قوله** اذ الامر العدمي اه يعني لو لم يكن الادراك الزائل امرا
وجوديا يلزم كون الامر العدمي وهو الادراك الثاني انتفاء ما ليس بشيء وهو الادراك الزائل وهو صحيح فلا بد ان
يكون وجوديا فثبت المدعى وهو كون الادراك وجوديا مولوي عظيم **قوله** فللنفس ادراك امور اه الفاء
للتفريع اي اذا كان الادراك زوال صفة اخرى غير الادراك فللنفس قوة واستعداد لادراك
امور غير متناهية فيجب ان يكون فينا صفات زائلة غير متناهية بازاء ادراكات غير متناهية هي
زوالات لتلك الصفات الغير المتناهية على تقدير كون الادراك زوالا يزول كل واحد منها عند
قصد النفس الى ادراك شيء مولوي رستم علي **قوله** فلبعض المحققين اه حاصل ما قال بعض
المحققين الاولى في الشق الاول اي اذا كان الشيء الزائل ادراك امر آخر ان يقال لا بد ان ينتهي
الادراكات التي هي عبارة عن الزوالات الى ادراك وجودي لا يكون ذلك الادراك زوالا

والا ای ان لم ینته الی الوجودی لکان للنفس ادراکات غیر متناهیة ویکون کل من تلک الادراکات
انتفاء ادراک حاصل قبله وجود الغیر المتناهی فی النفس مع وهذا اولی مما قال صاحب المطارحات
من انه فیکون ذلک الادراک الزائل عند ادراک الشیء امرا وجودیا اذ الامر العدمی لایکون انتفاء
مالیس بشیء مولوی مبین **قوله** فی الحاشیة وقد نقل عنه ای عن بعض المحققین فی وجه الاولویة
ان المقدمة الاخیرة وهی ان الامر العدمی لایکون انتفاء مالیس بشیء ممنوع بل ظاهر البطلان لان
ان العدم متعلق بالعمی فیقال عدم الاعمی مع ان الاعمی عدمی فانه عدم البصر مولوی ظهور العلی **قوله**
فیها علی ان فی هذا الطریق اه یعنی فی الطریق الذی اختاره بعض المحققین دقائق وما اختاره
صاحب المطارحات لیس مشتملا علی الدقائق منها ما اختاره صاحب المطارحات لا یحصل
به ما هو المقصود من ان الادراک امر وجودی محض لان الدلیل الذی اورده هو ان العدمی
لایکون انتفاء مالیس بشیء ثبت به ان الادراک انتفاء شیء وهو اعم من ان یکون
وجودیا محضا او عدما ثابتا لانه شیء ایضا بخلاف طریق بعض المحققین فانه یثبت به انتهاء
الادراکات الی وجودی محض وهو المقصود ومنها انه علی طریق بعض المحققین اذا لم یوجد
المدعی یلزم الاستحالة البینة وهی وجود امور غیر متناهیة وما یلزم علی طریقة صاحب
المطارحات لیس استحالته بینة کما عرفت ومنها ان المتبادر من الوجودی المعنی الاصطلاحی
فی محاورات القوم وهذا لایثبت الا بما قاله بعض المحققین واما علی قول صاحب المطارحات
لایثبت الا ان الادراک لایکون عدما محضا وهذا لایستلزم کونه وجودیا بالمعنی الاصطلاحی
لجواز ان یکون عدما ثابتا ومنها انه لایلزم من دلیله وجودیة الادراک الذی فرض وجودیته
وانما یلزم ان یکون الادراک الذی قبل ذلک الادراک المفروض وجودیا واما دلیل
بعض المحققین فمطابق لمدعاه مولوی مبین **قوله** فیها وانت تعلم اه هذا دفع منع المقدمة

الاخيرة في الدليل حاصله انه ليس معنى المقدمة الاخيرة في الدليل السابق ما فهمه بعض المحققين

من ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشيء مطلقا وعليه المنع ويبطل بان العدم يضاف الى

الاعمى مع انه ليس بشيء بل معناها ان العدم لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم هذا

الانتفاء للوجود لو كان هذا الانتفاء مستلزما للوجود فيكون العدم انتفاء الانتفاء لا باس في هذا

مسلم ظ غير خفي فحاصل كلام صاحب المطارحات على هذا التقدير انه اذا كان انتفاء هو انتفاء

السابق لا يكون مستلزما للوجود فيكون من العدم الذي هو انتفاء ما ليس بشيء على وجه لا يستلزم

الوجود والعدم لا يكون انتفاء ما ليس بشيء على الوجه المذكور فلا يكون الادراك انتفاء الانتفاء بل انتفاء

الوجود فيكون الادراك السابق وجوديا واما عدم العدم واللااعمى ونحوهما وان كان انتفاء ما ليس

بشيء لكنه مستلزم لشيء هو الوجود والبصر فلا يبطل بهذا ما ادعيناه مولوي مبين **قوله** فيهما مع انه قد

اشتهر اه هذا اثبات للمقدمة الممنوعة بما هو المشهور من ان السلب حقيقة لا يتعلق الا بالثبوت فبناء كلام

صاحب المطارحات على المشهور وبطلانه ليس بظ مولوي مبين **قوله** فيهما ثم لا يخفى اه هذا اعتراض

على مختار بعض المحققين واشعار بان مختاره صاحب المطارحات اولى حاصله ان مقصودنا

وجودية الادراكات كلها وهو لا يثبت الا بما قاله الصاحب واما على قول بعض المحققين ثبت

انتهاؤها الى ادراك يكون وجوديا وهو الادراك الاخر فلا يثبت وجودية ما سواه فالاولى ما قاله الصاحب

لانه يفي بالمقصود وانت خبير بان وجودية الادراك المفروض وجوديته لا يثبت عند الصاحب ايضا

وانما يثبت وجودية ما سواه لان دليله انما يدل على كون السابق وجوديا لا هذا الادراك الذي هو

الان فلا يثبت وجودية جميع الادراكات عنده ايضا مولوي مبين **قوله** فيها اللهم اه توجيه لاثبات

وجودية جميع الادراكات عند بعض المحققين على وجه ضعيف حاصله ان جميع الادراكات حقيقتها واحدة فاذا ثبت

وجودية البعض ثبت وجودية الكل لاتحاد الحقيقة ووجه الضعف ان تتوافق الادراكات في الحقائق

[illegible]

واما العلم المتجدد بالاشياء الغائبة عنا فلا بد ان يكون بحصول
صور فينا اذ حالة العلم ان لم يحصل لنا او لا زال عنا امر فاستوى
حال العلم وما قبله وهو محال وان زال امر فالزائل عند العلم بعد ا
غير الزائل عند العلم بذلك

العقل وهي اعم من ان يكون غير المعلوم وهو العلم الحصولي
او عينه وهو في العلم الحضوري قلت من البين ان الصورة
الحاصلة من الشيء حكاية عن ذلك الشيء واتحاد الحكاية
مع المحكي عنه محال والتغاير الاعتباري لا ينفعه فتدبر فان الحق
احق بالاتباع قوله ان زال امر او في المطارحات ان زال عنا
شيء فاما ان يكون ذلك الشيء ادراك امر اخر او صفة
غير الادراك وعلى الاول فيكون ذلك الادراك امرا وجوديا
اذ الامر العدمي لا يكون انتفاء ما ليس بشيء وعلى الثاني فالنفس
ادراك امور لا ينتهي الى حد فيجب ان يكون فينا صفات
غير متناهية يبطل واحد منها عند قصد النفس الى ادراك
شيء قال بعض المحققين الاولى في الشق الاول ان يقال

فينتهي الى ادراك وجودي والا لكان للنفس ادراكات

غير متناهية ويكون كل منها انتفاء ادراك آخر حاصل

قبله اقول فيه نظر اذ على هذا الشق لا يلزم ان يكون ادراكات

غير متناهية بل اعدام ادراكات غير متناهية اذ على هذا التقدير

كل ادراك زوال الادراك السابق عليه فيكون جميع الادراكات منتفيا

فالاولى في هذا الشق ان يقال فيلزم انتفاء جميع الادراكات السابقة عند

تحقق الادراك اللاحق لا يقال الادراكات على هذا التقدير ليست الا

اعدام الادراكات فلا يلزم ان يكون جميع الادراكات السابقة منتفيا

لانا نقول الادراك على تقدير كونه انتفاء لا يكون انتفاء محضا بل

يكون انتفاء ثابتا ضرورة ان الادراك صفة قائمة بالمدرك والا لم

على تقدير ان يكون كل ادراك زوال الادراك السابق عليه هو الانتفا

قوله ثم قال هذا المحقق يعني بعض المحققين طعن اولا على صاحب المطارحات بترك الاولى ثم استدل على
ابطال الازالة وحاصله انه كان للادراك انتفاء ادراك آخر حاصل قبل هذا الادراك مثلا ان كان لادراك
زيد انتفاء لادراك عمرو حاصل قبل ادراك زيد يعني اذا ادركنا زيدا فينتفي عنا ادراك عمرو حاصل لنا قبل
ادراك زيد فالادراك الذي يعقبه هذا الانتفاء اي جاء الانتفاء على عقيب هذا الادراك وهو ادراك
عمرو فهو ان كان انتفاء الادراك السابق عليه يعني يكون لادراك عمرو مثلا انتفاء سابقه وهو ادراك
خالد كان ادراك زيد انتفاء الانتفاء للادراك السابق عليه بمرتبتين وهو ادراك خالد لانه سابق
على عمرو وهو سابق على زيد فصار ادراك خالد سابقا على زيد بمرتبتين وهذا الادراك اي ادراك زيد كان انتفاء
الانتفاء لادراك خالد لان ادراك زيد انتفاء لعمرو وهو انتفاء لخالد فصار ادراك زيد انتفاء الانتفاء للادراك
السابق عليه بمرتبتين وهو ادراك خالد الذي اي السابق الذي كان هذا الادراك اي الادراك الذي يعقبه
هذا الانتفاء وهو ادراك عمرو انتفاء له اي للادراك السابق على زيد بمرتبتين وهو ادراك خالد وانتفاء
انتفاء الشيء يستلزم تحقق ذلك الشيء فيستلزم الثالث اي يستلزم ادراك زيد للادراك المفروض الاول
السابق عليه بمرتبتين وهو ادراك خالد فيلزم عند ادراك زيد ادراك خالد لانه عدم عدم ادراك خالد لان
ادراك زيد عدم ادراك عمرو وهو عدم ادراك خالد فصار ادراك زيد عدم عدمه وعدم عدم الشيء يستلزم وجود
ذلك الشيء فيستلزم ادراك زيد ادراك خالد وهكذا يستلزم كل ادراك للادراك السابق على هذا الادراك
بالمراتب الشفع وهذا الادراك واقع بالنسبة اليه في مراتب الوتر مثلا ادراك خالد سابق على زيد بمراتب الشفع
وهي اثنان وادراك زيد واقع بالنسبة اليه في مرتبة الوتر وهي الثالث فيستلزمه وكذا ما يسبق هذا الادراك باربع
مراتب وهذا الادراك يكون بالنسبة الى السابق المذكور خامسا فيلزمه وهكذا ما يسبق عليه بست مراتب
وهذا يكون سابعا فيستلزمه وهكذا الى غير النهاية يستلزم كل مسبوق واقع في مرتبة الوتر سابقه بمراتب الشفعة
فيلزم تحقق المنفيات هف فثبت ان العلم ليس بازالة هف مولوی حسين **قوله** فالادراك الذي يعقبه

ضمیر الفاعل یرجع اما الی الانتفاء او الی الادراک المذکور اولا وضمیر المفعول یرجع الی الموصول لا الی غیره
لئلا یلزم خلو الصلة عن ضمیر الموصول وعلی کلا التقدیرین الضمیر الذی فی قوله کان انتفاء الانتفاء یرجع
الی الادراک المذکور اولا وقوله الذی تحقق کان صفة الادراک السابق والمشار الیه بقوله بذا الادراک الادراک الذی فی قوله
فالادراک اه وضمیر له یرجع الی الموصول فالحاصل انه ان کان ادراک زید انتفاء ادراک بکر فادراک بکر ان کان
انتفاء ادراک عمرو سابق علیه کان ادراک زید انتفاء انتفاء ادراک عمرو سابق علیه بمرتبتین الذی کان ادراک بکر
انتفاء له وانتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء فیستلزم ادراک زید تحقق ادراک عمرو الذی کان منتفیا
فیتحقق الادراک المنتفی بعث ویحتمل ان یرجع الضمیر فی قوله تعقبه الی الموصول وضمیر الفاعل فی یرجع الی الادراک المذکور رقع یعود ضمیر
الذی فی قوله کان انتفاء الی الادراک الذی فی قوله فالادراک والمشار الیه بقوله بذا الادراک الادراک المذکور اولا فالحاصل انه
ان کان ادراک بکر انتفاء ادراک عمرو فالادراک الذی یعقب ادراک بکر وهو ادراک زید مثلا ان کان انتفاء الادراک
السابق علیه وهو ادراک بکر کان انتفاء لانتفاء ادراک عمرو سابق علیه بمرتبتین الذی کان ادراک بکر انتفاء له
وانتفاء انتفاء الشیء یستلزم تحقق ذلک الشیء مولوی ظهور الله قوله فی الحاشیة یلزم تحقق الادراکات المنتفیة
اه حاصله ان الادراکات المنتفیة السابقة بمراتب الشفع تتحقق عند الادراک المسبوق الواقع فی مرتبة الوتر
کما عرفت فیلزم تحقق المنفیات وهو مح مولوی مبین قوله فیها اذ هو اعادة المعدومات اه ای تحقق
المنفیات هو اعادة المعدومات وهو مح لان ما یعود لو اعید بعینه والاعادة عبارة عن اعادته بجمیع عوارضه
والوقت من العوارض ایض فیلزم اعادته واعادته مح لان الزمان لا یعود قطعا فبطل اعادة الشیء
بعینه والمنکرون لاستحالته یقولون ان الوقت لیس من المشخصات فلا یلزم من اعادة الشیء بعینه اعادة الوقت
مولوی مبین قوله فیها وقد نفیها اه حاصله انه یلزم انقلاب الادراکات عن حقایقها لانه اذا تحقق تلک
الادراکات المنفیة ادراکات اخری هی نفی تلک الادراکات فیلزم تحقق ما هو منتف وانتفاء ما هو
متحقق مثلا ادراک زید عبارة عن انتفاء ادراک عمرو متحقق قبله وهو انتفاء ما قبله فیلزم انتفاء ما هو متحقق

تحقق ... ادراک عمرو ... وهو ادراک ... ادراک بانسلب ... الادراکات الاخر ... تحقق ... فینقلب ... تلک المتحققات ... فیلزم انتفاء ... مولوی مبین ... لتحقق الی الانتفاء ... من ... کلامه اه ... فیها ... قوله تحقق ... علی ... انتفاء ... ای کلام ... النفی ... تحقق الادراک ... الشیء ... انتفاء ... تحقق الادراک المذکور ... الشیء ... اللزوم ... مولوی مبین ... مایدل علی کون ... کلامه ... ادنا اه ای ... قوله فیها ... الادراک الذی ... الا ان حاصله ... انتفاء الشیء ... تحقق الادراک ... حاشیه ... مولوی

السابقة المحضة لا الانتفاءات الثابتة فيلزم انتفاء جميع الادراك

السابقة هذا ويمكن الجواب عنه بان المقصود ليس لزوم

اجتماع الادراكات الغير المتناهية بل لزوم تعاقبها او لا

انه على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا للادراك السابق يلزم

ادراكات غير متناهية على وجه التعاقب اذ زوال الشئ

ليس الا عدمه اللاحق المتاخر عن تحققه ثم قال هذا المحقق

ان كان الادراك انتفاء لادراك آخر حاصل قبله

فالادراك الذي يعقبه ان كان انتفاء لادراك السابق عليه

كان انتفاء لانتفاء الادراك السابق عليه بمرتبتين الذي كان

هذا الادراك انتفاء له وانتفاء انتفاء الشئ يستلزم تحقق

ذلك الشئ فتحقق الادراك المنفي فيستلزم الادراك الثالث

الادراك المفروض الاول وهكذا يستلزم كل الادراك للادراك

السابق عليه بالمراتب الشفع اعني الواقع في مراتب الوتر مثلا ما

يسبقه بمرتبتين وهو ثالثه وما يسبقه باربع مراتب وهو خامسه

وهكذا اقول قد عرفت ان الادراك على تقدير كونه انتفاء

لا يكون محض الانتفاء على طريق السلب البسيط بل يكون انتفاء ثابتا

على طريق السلب العدولي لان الادراك صفة قائمة بالمدرك

والسلب البسيط ليس صفة لشيء والانتفاء الثاني انتفاء انتفاء

الشيء على هذا التقدير ادراك فانتفاء انتفاء الشيء يكون بمعنى انتفاء

الانتفاء الثابت للشيء ولا شك انه لا يستلزم تحقق الشيء بل هو اعم

من تحقق الشيء ومحض انتفائه لانه يكون في قوة السالبة المعدولة

والسالبة المعدولة اعم من السالبة البسيطة والموجبة المحصلة اقول

يلزم على تقدير كون كل ادراك انتفاء للادراك السابق

عليه ان يكون الادراكات الحاصلة في الزمان السابق زائدا او مساويا

للادراكات الحاصلة في الزمان اللاحق اذ على هذا التقدير ليس ادراك

من الادراكات الحاصلة الا ما بازائه ادراك من الادراكات الحاصلة في الزمان

السابق مع ان تزايد العلوم مما فيه ما يدل على خلافه ايضا يلزم على هذا التقدير

اجتماع النقيضين لانه لما كان في قوة النفس ادراكات غير متناهية

كما ذكره في الشق الثاني وكان الادراك زوالا للصفة هو ادراك آخر

يلزم ان يتحقق فيها صفات غير متناهية هي ادراكات غير متناهية ولما

كان كل ادراك زوالا للادراك السابق عليه يلزم ان لا يتحقق شيء

منها والمصنف لم يرد بالشيء الزائل بين الادراكات صفة غير الادراك كما

فعله صاحب المطارحات لان الامور الغير المتناهية بحسب ما في القوة

ولالكان العلم باحدهما هو العلم بالآخر فيلزم ان يكون فينا امور غير متناهية

بحسب ما في قوتنا من ادراك الامور الغير المتناهية متن

من الادراكات الغير المتناهية يلزم على تقدير ان يكون كل ادراك زوالا

سواء كان ذلك الزائل ادراكا او صفة غيره قوله ولالكان العلم الخ

وذلك لان الزائل الواحد ليس له الا زوال واحد اقول وايضا العلم بهذا

يجامع العلم بذلك المصدوق لما اشتهر ان النفس في آن واحد لا يتوجه الى

شيئين فلو كان الزائل عند العلم بهذا عين الزائل عند العلم بذلك لزم

اعادة المعدوم او اعدامه غير الاعدام الاول والا لاستوى حال

العلم وما قبله قوله فيلزم ان يكون الخ حاصله ان الادراك لما

كان زوال امر فذلك الامر الزائل يكون قبله موجودا ولما كان

في قوتنا ادراك الامور الغير المتناهية اي ادراكنا

غير واقف عند حد فتلك الامور الغير المتناهية

تكون موجودة بالفعل قبل جميع تلك الادراكات

قوله لما شتهران النفس اه ہذا دلیل للمقدمة الممهدة حاصله انه اشتهران النفس فی آن واحد لاتتوجه الی شیئین والعلم لایکون بدون التوجه فلا یحصل العلمان معا فی آن واحد ایضا فثبت ان العلم بهذا لایجامع العلم بذلک وهو المقصود فان قلت انا نعلم فی آن واحد اشیاء کثیرة کما اذا رائینا جدارا ابیض فیحصل للنفس علم اللبنات المخلوطة بالجص والطین فقد توجهت النفس الی اشیاء کثیرة فی آن واحد قلت المراد نفی العلم والتوجه بحیث یمتاز کل واحدة من الاشیاء الکثیرة عن الاخری وهو لا یحصل فی آن واحد وانما یحصل فیه العلم الاجمالی وکلامنا لیس فیه مولوی مبین قوله فلو کان اه یعنی اذا تمهد ان العلمین لایجامعان فی آن واحد فلا یکونان الا فی آنین فح ان کان الزائل عند علم زید فی آن عین الزائل عند علم عمرو فی آن آخر فان کان الزائل موجودا فی هذا الآن الآخر ثم زال یلزم اعادة المعدوم وان لم یکن کذلک بل بقی کما کان یلزم تساوی حال العلم وما قبله لان ماقبل علم عمرو وهو علم زید مثلا کان فیه هذا الزائل فی هذا الآن ای عند علم عمرو ہو باق کما کان قبل وہی المحالان مولوی مبین قوله اذا عدم اه ه نسختان مختلفتان فی بعضها لفظة اذا التعلیلیة فح یکون دلیلا للزوم اعادة المعدوم فصار حاصل معناه علی ماقیل انه یلزم اعادة المعدوم بعینه اذ لا بد للعلم بهذا یعنی بزید مثلا من زوال وعدم کما لا بد للعلم بذلک یعنی بعمرو من زوال وعدم اخر والا لیستوی حال العلم وماقبله والاجتماع بین العلمین بعد فلا بد من ان یکون معدوما ثم موجودا ثم معدوما وفی النسخة الاخری باذا الفاصلة وہی الصحیحة فح یکون معطوفا علی اعادة المعدوم فصار معناه ح ان کون الزائل الواحد عند العلمین لایخلو من لزوم احد الامرین ہو اعادة المعدوم بعینه وکون الشئ معدوما بعدمین بحیث یکون العدم الثانی غیر العدم الاول

لانه ان تخلل الوجود بين العدمين عند العلمين يلزم الامر الاول وان لم يتخلل يلزم الامر الثانی مولوی مبین

قوله والا اه ای ان لم يکن احد الامرين ای اعادة المعدوم و لا العدم غير العدم الاول فيكون العدم عند العلم

بهذا حين العدم عند العلم بذلک فاستوی حال العلم و ما قبله مثلا اذا کان العدم عند العلم بزيد هو العدم

عند العلم بعمرو الحاصل بعده فاستوی حال العلم بعمرو بالحال الذی کان قبل العلم اذ هو حال العلم به

لانه لا يزيد فی حالين شیء هذا توضيح کلام المحشی فخلاصة ما اورده بقوله اقول وايضا العلم اه ان العلم

الذی يمتاز به احد الشيئين عن الاخر لا يحدث فی النفس فی آن واحد لان النفس لا تتوجه الی الشيئين فی

آن واحد ولا بد فی العلم من التوجه والالتفات فلو کان الزائل عند العلمين واحدا يلزم اعادة المعدوم

اذا وجد ثم يزول ويلزم کونه معدوما بعدمين اذا لم يوجد ويعرض له العدم الاخر عند العلم الاخر

وکلاهما محالان اما الاول فقد مر دليل استحالته واما الثانی فلان الزوال معنی مصدری انما

يتعدد بتعدد المنسوب اليه او المنسوب اليه وهو الزائل امر واحد فيکون تعدده محالا مولوی مبين

قوله حاصله اه محصوله ان الادراک لما کان زوالا لامر فذلک الامر يکون موجودا قبل هذا

الزوال لتعلق به وفی قوتنا ادراک امور غير متناهية بحيث لا تقف عند حد بان لا يتجاوزه

بل کل مرتبة من الادراک يمکن ان تزيد عليه مرتبة اخری بعده وهکذا الی غير النهاية ولا بد ان

يکون بازاء ادراک کل من هذه الامور امور قبلها موجودة فی الذهن ليزول کل منها بازاء ادراک

کل من هذه الامور وجود الغير المتناهی مع مولوی مبين قوله ای ادراکنا غير واقف اه يعنی ليس المراد بالامور

الغير المتناهية فی قول المصنف بما فی قوتنا ادراک من الامور الغير المتناهية ما يکون غير متناهية بالفعل

فان هذا غير ممکن فی النفوس بل بمعنی لا تقف مولوی ظهور الله

حواشی متعلقہ بامنہیہ صفحہ ۱

قوله وتارة وجود الامور الغير المتناهية حاصله انه وان سلمنا ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية وبان انها لا بد من الامور الغير المتناهية قبلها لكن لا نم انه لا بد من ان يكون جميعها موجودة بالفعل قبل تلك الادراكات لان اللازم من كون العلم زوالا هو تقدم كل امر زايل على ما هو زوال ذلك الامر لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من تلك الادراكات لجواز ان يكون كل واحد منها زوالا للاخر وكل زايل يكون متقدما على زواله فلا يلزم تحقق الامور الغير المتناهية بالفعل مولوی مبین

قوله حتى تحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل وحاصل ان الادراكات لما كانت غير متناهية لا تقفية يكون زايلاتها ايضا كذلك فلا وجه لكون الزايلات مجتمعة بالفعل فلم يلزم الا الامور الغير المتناهية اللاتقفية وهو غير مح ولم يقم دليل على بطلانه فالمح اعني الامور الغير المتناهية بالفعل غير لازم واللازم وجود الامور بمعنى لا تقف عند حد لازم غير مح مولوی فضل امام **قوله** في الحاشية اما على الاول فظاه حاصل ما في المنهية ان ادراك النفس بمعنى لا تقف عند حد على تقدير كون الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد ظ واما على تقدير كون الاعداد موجودة بالفعل فادراك النفس لها بمعنى لا تقف ليس بظ بل يفيد على تقدير حدوث النفس ظ انها لا يدركها معا لمحدودية ادراكها بان الحدوث والامور الغير المتناهية ليست محدودة واما على تقدير قدم النفس فلما ثبت في الحكمة من وجود العقل الهيولاني الذي لا علم فيه اصلا فادراك النفس محدودة بان العقل الهيولاني ثم لا بد لادراكات الغير المتناهية من زمان غير متناه حتى يكون النفس قابلة لها فيه الا ان يقال ان مرتبة العقل الهيولاني مختصة بحدوث النفس مولوی مبین

قوله والتحقيق ان الاعداد اه حاصله انه اختلف في الاعداد فعند البعض من الامور الاعتبارية الانتزاعية وعند بعض اخر من الامور العينية الموجودة وكلاهما قايلان لكونها غير متناهية فعلى الاول عدم تناهي الاعداد بمعنى لا تقف عند حد لان الامور الانتزاعية تابعة لانتزاع المنتزع وليست موجودة بالفعل وعلى الثاني عدم تناهيها بمعنى انها موجودة بالفعل لانها كما كانت موجودة في الخارج كانت غير متناهية

كالاشكال والاعداد المرتبة متن

۱۷

وقد يمنع تارة كون الادراك غير واقف عند حد لما تقرر

عند بعض ايمة الكشف والشهود ان الانى للنفس في

النشأة الاخرى وتارة وجود الامور الغير المتناهية بالفعل لان

اللازم هو تقدم كل امر نائل على الادراك الذي هو والى ذلك الامر

لا تقدم جميع تلك الامور على كل واحد من الادراكات حتى

يتحقق وجود الامور الغير المتناهية بالفعل قوله كالاشكال

والاعداد المرتبة اه اعلم ان الاعداد سواء كانت من الامور

الغير المتناهية بمعنى انها غير واقفة عند حد او من الامور

الغير المتناهية بمعنى انها موجودة بالفعل يكون ادراك

النفس بها غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والتحقيق

ان الاعداد ان كانت من الامور الاعتبارية الانتزاعية فعدم

وتلك الامور الحاصل فيها مرتبة موجودة معا متن

تناهيها بالمعنى الاول وان كانت من الامور العينية الموجودة فعدم تناهيها بالمعنى الثاني والحق هو الاول ولان العدد من الامور التي يتكرر نوعها ولانه مركب من الاحاد وليست اقول من الوحدات كما يتوهم من ظاهر عباراتهم كيف والعدد محمول على المعدود بالمواطاة والوحدات محمولة عليه بالاشتقاق و الواحد من حيث هو واحد ليس موجودا في الخارج فكذا العدد المركب منه والكلام الواقع من الشيخ في الهيات الشفاء ليس على ظاهره حيث قال العدد وجود في الاشياء ووجود في النفس وليس قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس بشئ يعتد به اما من قال ان العدد لا وجود له مجردا عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس فهو حق قوله وتلك الامور اى اعدام

قوله ولانه مرکب من الاحاد اه ہذا دلیل اخر لکون العدد انتزاعیا تمهید مقدمتین الاولی ان العدد مرکب من الاحاد والثانی ما سیاتی من قوله والواحد من حیث ہو واحد اه وقوله ولست

اقول جملة معترضة لاثبات المقدمة الاولی وحاصله ان العدد مرکب من الاحاد لیس بمرکب من الوحدات کما یتوہم من ظاہر عباراتہم بان یقال ان العشرة مثلا مرکبة من الوحدات العشرة وکیف یکون مرکبا من الوحدات لانه لو کان کذلک لکان حمله علی المعدودات کحمل الوحدات علیها مع ان العدد محمول علی المعدودات بالمواطاة بان یقول زید واحد ولرجلین اثنان ولا یقول لزید انه وحدة ولرجلین انهما وحدتان بل الحمل بالاشتقاق بان یقال ذو وحدة وذو وحدتین واذا اختلفا باعتبار الحمل علم انهما متغایران لان المتحدین لا یختلفان فیهما فثبت انه مرکب من الاحاد ہذا ہو المقدمة الاولی مولوی مبین **قوله** ولست اقول اه انما اورد ہذا الکلام بناء علی التحقیق الذی ثبت عنده من ان العدد مرکب من الاحاد دون الوحدات وانما اورده لیدل علی ان اعتباریة العدد یتوقف علی ترکبه من الاحاد دون الوحدات مولوی ظہور اللہ **قوله** والعدد محمول علی المعدودات بالمواطاة اه ہذا استدلال علی عدم ترکب العدد من الوحدات وعلی ترکبها من الاحاد وتقریره علی ما یستفاد من کلام بعضهم ان العدد محمول لاتحاده مع المعدود فی الوجود کاتحاد المشتقات مع موصوفاتها والتباین بین المقولات لا ینافی صدق احدہما بالعرض علی ما یصدق علیه الاخر بالذات کما صرح به بعض الاذکیاء والوحدات سواء اعتبر فیها الجزء الصوری اولا لیست کذلک ای لا یحمل علی المعدودات مولوی علی اصغر من مولوی علام **قوله** والوحدات محمولة اه دون المواطاة سواء اعتبر فیها الہیئة الاجتماعیة عروضا او دخولا اولا ضرورة انه لا یقال ان الرجال وحدات مجتمعة کما یقال انها وحدات محضة مولوی محمد اشرف **قوله** والواحد من حیث ہو واحد اه ہذه مقدمة ثانیة حاصله ان الواحد من حیث الوحدة لیس بموجود فی الخارج لانه مشتق والمشتق یکون اعتباریا لترکبه من النسبة وہی اعتباریة والاعتباری لیس بموجود فی الخارج فالواحد لا یکون موجودا خارجیا وہو جزء العدد المرکب منه وعدم وجود الجزء فیه یستلزم عدم وجود الکل واعتباریة الجزء فیه یستلزم اعتباریة الکل فالعدد ایضا لا یکون موجودا خارجیا بل اعتباریا انتزاعیا والفرق بین الاحاد والوحدات ان الاحاد جمع واحد وہو المشتق والوحدات جمع وحدة وہی مبدء له وا

اعتباری تو فی الحاشیة الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء الصوری ولا انتهی حاصله ان الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء
الصوری اولا یعتبر لیست محمولة علی المعدودات ام لانه لا اتحاد بینها وبین المعدودات بخلاف الاحاد لانها متحدة مع المعدودات
کاتحاد المشتقات مع الموصوفات فافهم مولوی مبین قوله فی الحاشیة والوحدات اه دفع سوال مقدر تقریر السوال ان الوحدات
المعرفة وان لم یکن حملها علی المعدودات بالمواطاة صحیحا لکن لم لا یجوز ان یکون حمل الوحدات علیها من حیث اعتبار الجزء
الصوری فیها اذ احکام الکل قد یغایر احکام الجزء تقریر الدفع ان الوحدات سواء اعتبر فیها الجزء الصوری اولا غیر محمولة علی
المعدودات بالمواطاة لعدم اتحادها مع المعدودات کاتحاد المشتق مع موصوفه بخلاف الاحاد فانها متحدة مع المعدودات
کک مولوی ظهور الله قوله والواحد اه هذه المقدمة کبری قوله السابق لانه مرکب من الاحاد صغری المتوسط بین
هذین الکلامین جملة معترضة لاثبات الصغری فحاصل الدلیل ان العدد مرکب من الاحاد والواحد من حیث هو واحد
اعتباری لیس موجودا فی الخارج لان المشتق یکون بمعنی اعتباری انتزاعیا ینتزعه العقل من الموصوف نظرا الی
الوصف القائم به فکذا العدد المرکب من الاحاد لان اعتباریة الجزء یستلزم اعتباریة الکل مولوی ظهور الله
قوله والکلام الواقع من الشیخ اه هذا دفع توهم یعنی ان توهم من ان ظاهر کلام الشیخ یدل علی ان العدد له وجود فی الاشیاء
و وجود فی النفس یدل علی انه موجود خارجی بالاستقلال فدفعه بانه لیس علی ظاهره بل اراد ان الاشیاء التی
هی مناشئ انتزاع الاعداد موجودة فی الخارج وهی المعدودات والاعداد منتزعة عنها لا انها موجودات
خارجیة مجردة عن مناشیها بل من الموجودات النفس الامریة الانتزاعیة مولوی مبین قوله لیس قول من
اه یعنی ما قال بعضهم من ان العدد لا وجود له الا فی النفس لیس بشیء معتبر لان المتبادر منه نفی مطلق الوجود عن الخارج
مع انه موجود فیه بمناشئ انتزاعه مولوی مبین قوله لیس بشیء معتد به اه اذ المتبادر منه نفی مطلق الوجود عن الخارج
مع ان العدد وان لم یکن موجودا فیه بالاستقلال لکنه موجود بسبب وجود منشأ انتزاعه فیه قیم لم لا یجوز ان یکون
مراد هذا القائل ان وجود العدد مجردا عن المنشأ لیس الا فی النفس فیکون کلام هذا القائل ایضا معتدا به مولوی ظهور الله
قوله واما من قال اه یعنی قول من قال ان العدد مجردا عن المعدودات لیس له وجود الا فی النفس لا فی الخارج کالمعدود

٤

قوله وانما لم يثبت الترتيب اه جواب سوال مقدر تقريره ان وجود الاقل علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة
لعدم المع فعدم الاقل علة لعدم الاكثر فصار بين اعدام هذه الامور ايضا ترتيب باعتبار العلية والمعلولية
فلم لم يثبت المص الترتيب بالعلية والمعلولية وعدل عنه الى اللازمية والملزومية والجواب ان ما ذكرتم مسلم
لكن بعد اثبات الترتيب بين اعدام هذه الامور بالعلية والمعلولية وجهان مولوي سبين قوله ان العدد
لا يتركب اه يعني ان الاعداد لا يتركب من الاعداد التي تحته كالخمسة مثلا لا يتركب من الثلثة والاربعة كما تقرر
في موضعه واذا لم يتركب العدد مما تحته من الاعداد فلا يكون الاقل جزء للاكثر ليكون وجود الاقل جزء لوجود
الاكثر وعدمه علة لعدمه فلا يكون بين الاعداد علية ومعلولية فلا يصح القول في ترتيبها بانها بالعلية والمعلولية
مولوي سبين قوله في المنهية فلا رسطو لانحسين ان الستة مثلا اه حاصله ان العدد لو كان مركبا مما تحته من الاعداد
لكانت ستة مثلا مركبة مما تحتها وهي ثلثة ثلثة واربعة واثنين وخمسة وواحد فلو تركب مثلا من ثلثة ثلثة دون
غيرها لزم الترجيح بلا مرجح لان الستة مثلا كما يحصل من ثلثة ثلثة كذلك يحصل من اثنين واربعة وواحد وخمسة
فما الترجيح بالقول بتركبه من ثلثة ثلثة دون غيرها واذا كانت الثلثة الثلثة وغيرها متساوية في تقويم الستة ولان كان
لاحدها ترجيح على الاخرى فالقول بتركب بعضها دون بعض اخر ترجيح بلا مرجح ولو تركب بكل واحد مما تحتها لزم
استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان واحدا منها ثلثة ثلثة مثلا كافية لحصول الستة وليست محتاجة في تحصيلها
الى غيرها فصارت الستة حاصلة بها غير محتاجة في تحصيلها الى الاخرى مع انها ذاتية لها فيلزم عدم احتياج
الكل الى الجزء واستغنائه عنه وكذا اثنان واربعة مثلا كافية لحصول الستة غير محتاجة الى الاخرى وهي ثلثة ثلثة
فيلزم استغناء الستة عنها مع انها ذاتية لها فثبت ان الستة مثلا ليست مركبة مما تحتها من الاعداد
بل ستة مراتب وحدات مولوي سبين قوله فيما لا يخفى حاصله ان بيان لزوم الترجيح بلا مرجح على تقدير
تركب العدد مما تحته من الاعداد لا يجري في كل عدد لان الثلثة ليس تحتها اعداد كثيرة ليلزم في تركيبها من البعض
دون البعض ترجيح بلا مرجح او الاستغناء عن الذاتي بل تحته اثنان وواحد فيجوز ان يكون مركبا منهما ولا يلزم المحذور

قوله ای اعدام تلک الامور والسبب الحامل للمحشی المدقق علی حذف المضاف اعنی الاعدام التنبیه
علی ان المقصد بیان الترتیب بین الامور الغیر المتناهیة وجودا وعدما فقوله فی الدلیل العدد الاکثر مستلزم
للعدد الاقل بین الترتیب وجودا وقوله فی الدلیل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاکثر فاذا وجد عدم الواحد
والاثنین وعلة عدمهما وهی المعدوم بین الترتیب عدما مولوی رستم علی **قوله** وح اه یعنی اذا قدر لفظ الاعدام
ثبت الترتیب بین الامور من جهة الاعدام المتاخرة بان یقال ما یزول عین تلک الامور اولا یحصل
الادراک الاول یکون اولا وما یزول ثانیا یکون ثانیا وما یزول ثالثا یکون ثالثا وهکذا اذا کانت الامور مجتمعة
وثبت الترتیب بهذه الاعدام فصارت مجتمعة مرتبة غیر متناهیة وظهر بطلان بداهی الحکمة مولوی مبین
قوله لا یخفی اه هذا دفع توهم عسی ان یتوهم بان المتبادر من الترتیب ما حصل بالتقدم والتاخر الذاتی
او بالتقدم والتاخر الوضعی وه لیس شیئ منهما فکیف یحصل الترتیب بین هذه الامور وجه الدفع ان
الترتیب کما یحصل بالتقدم والتاخر الذاتی کما بین العلل والمعلولات فان ذوات العلل متقدمة
علی ذوات المعلولات بالذات والمعلولات محتاجة الیها ولا یوجد بدونها او بالتقدم والتاخر الوضعی
بان یفرض مبدء فما هو اقرب منه یکون متقدما علی ما هو ابعد منه کصفوف المسجد فان ما هو قریب من الامام
متقدم بالوضع علی ما هو بعید منه وهذا یوجد فی الاجسام والمقادیر لکن فی الاول اعنی الاجسام بالذات
لان الاجسام مشار الیها بالاشارة الحسیة بالذات والثانی یعنی المقادیر بالعرض لان المقادیر مشار الیها
بواسطة الاجسام ووجودها فیها کذلک یحصل الترتیب باللازمیة والملزومیة اذ مهیة الملزوم متقدمة
علی مهیة اللازم وترتیب الامور من هذا القبیل مولوی مبین **قوله** کذا یحصل باللازمیة والملزومیة
اه تفصیل المقام ان الملزوم باعتبار الذات متقدم علی اللازم من حیث هو لازم لان ذاته متقدمة
علی الملزومیة العارضة لها وبینها وبین اللازمیة معیة لکونهما متضایفین فیقدم ذات الملزوم علی اللازمیة
ایضا فثبت تقدمها علی اللازم من حیث هو لازم وکذا یتقدم اللازم بحسب الذات علی الملزوم من حیث هو ملزوم مثل هذا

قوله فيها فلا بد اه حاصله انا نجري في الثلثة ايضا هذا البيان بانضمام مقدمة وجدانية تجد بأن نفسها وهي ان الاعداد كلها متوافقة في هذا الحكم اي اذا لم يكن واحد منها مركبا من العدد لم يكن شيء مركبا منه فالستة كما عرفت ليست مركبة من الاعداد فالثلثة لا تكون مركبة منها لاتحاد الحكم وان لم يلزم المحذور فيه فلزوم المحذور في واحد منها كاف لعدم التركيب في الجميع مولوي مبين

قوله فيها ويمكن اه حاصله انه يمكن الاستدلال بعدم التركيب ايضا بغير ما استدل به القوم عليه بان الثلثة والاثنين حقيقة صلة ليست اختراعية محضة وانتزاعية بحتة ويترتب عليها الآثار سوى مجموع آثار الاجزاء لكونها من مقولة الكم ولها لوازم مختصة بحيث لا يوجد لازم احدهما في الآخر كالزوجية مثلا لازمة للاثنين لا توجد في الثلثة وكذا الفردية لازمة للثلثة لا توجد في الاثنين ولا شك ان الاثنين مركب من وحدتين وليس فيه احتمال آخر فالثلثة لو كانت مركبة من العدد الذي تحته يكون مركبا من الواحد والاثنين ولا يكون مركبة من ثلث وحدات فح لا تكون للثلثة حقيقة محصلة لان الوحدة ليست لها حقيقة محصلة والمركب من المحصلة وغير المحصلة لا يكون له حقيقة محصلة فيلزم ان لا يكون للثلثة حقيقة محصلة هف مولوي مبين قوله فيها ويكون المركب اه وانما قال المركب مثل المركب من مقولتين ولم يقل انه مركب من مقولتين لان الوحدة ليست من مقولة ولا تصدق عليها المقولة كما صرح به الشيخ في الشفاء فصار المركب منها ومن غيرها مركبا من مقولة ومن غير مقولة وهو مثل المركب من مقولتين يعني كما ان المركب منهما يكون مركبا من امور متناهية كذلك المركب منها ومن غيرها ايضا مركب من امور متناهية فصار متناهيا مولوي مبين قوله فيها ثم الوجدان السليم اه دفع توهم عسى ان يتوهم ان عدم تركيب العدد مما تحته من الاعداد انما ثبت في بعض الاعداد ويجوز ان يكون بعضها مركبا مما تحته فما دل الدليل على ثبوت كلية الدعوى وجه الدفع ان الوجدان السليم يحكم بعدم التفرقة بين افراد العدد وكلها متحدة في الحكم فما ثبت في البعض ثبت في الكل فظهر ان كل عدد مركب من الوحدات دون الاعداد التي تحته ثم

قوله مع القول باشتمال العدد اه يعني اذا قيل ان العدد مركب من الوحدات مع الهيئة الاجتماعية مثلا
الستة مركبة من ستة وحدات مع الهيئة الاجتماعية لها فمجموعهما عدد والهيئة الاجتماعية جزء صوري لانه
يحصل بها العدد بالفعل والوحدات الصرفة جزء مادي لان العدد يكون بالقوة بها واذا انضم اليها الهيئة
الاجتماعية صار العدد بالفعل فحاصل كلام المحشي ان العدد اذا كان مركبا من الوحدات والهيئة الاجتماعية
فحكم عدم تركبه من الاعداد ظ لا خفاء فيه لان دخول الوحدات فقط فيه لا يستلزم دخولها فيه مع الهيئة الاجتماعية
اذ دخول شيء في شيء لا يستلزم دخوله فيه مع شيء اخر فيجوز ان يكون الوحدات فقط داخلة في العدد
وهيئتها الاجتماعية خارجة عنه فالعدد ح لا يتركب من العدد لانه مع الهيئة الاجتماعية واستدل على
دخولها بان العدد لو لم يكن له جزء صوري وكان عبارة عن الوحدات المحضة يصدق على الوحدات انها
وحدة لانها كلي وهو كما يصدق على واحد من افراده كذلك يصدق على كثيرين فالوحدة كما تصدق على وحدة
وحدة كذلك تصدق على الوحدات الكثيرة ايضا وما يصدق عليه العدد لا يصدق عليه الوحدة لان
الوحدة ليست من المقولات سيما من المقولة التي يكون العدد منها وهي الكم فثبت ان الوحدات
المحضة لا يصدق عليها العدد ما لم ينضم اليها شيء وهو الهيئة الاجتماعية فظهر ان العدد مشتمل
على جزء صوري مانع عن صدق الوحدة عليه يرد عليه انا لا نسلم ان صدق المتباينين على
شيء واحد بصدق كثير مح وانما المح صدقهما عليه بصدق واحد فصدق الوحدة على ما صدق عليه
العدد بصدق كثير غير مح مولوي مبين **قوله** واما مع نفي الجزء الصوري يعني اذا قيل بنفي الجزء الصوري
في العدد كما هو راي اهل التحقيق فعدم تركبه من الاعداد ومما تحته غير ظ لان العدد اذا لم يكن
فيه الجزء الصوري يكون عبارة عن الوحدات المحضة بلا انضمام امر اخر فالعدد ح
ليس سوى الوحدات المذكورة فدخولها فيه بعينه دخول الاعداد فيه قيل يمكن الاستدلال
بانا نتصور حقيقة الاعداد مع الغفلة عن الجزء الصوري شان الذاتي ارفع منه مولوي مبين

لانه لما كان العدد الاكثر مثلا مستلزما للعدد الاقل فعدم الاقل مستلزم لعدم الاكثر فاذا كان عدم الواحد والاثنين او علة عدمهما موجودة فينا بالفعل

تلك الامور وح ترتيبها من جهة الاعدام المتاخرة قوله لا

لما كان لا يخفى عليك ان الترتيب كما يحصل بالتقدم والتاخر

الذاتي كما بين العلل والمعلولات وبالتقدم والتاخر الوضعي كما بين

الاجسام والمقادير كذا يحصل بالازمنية والملزومية وانما لم

الترتيب بالعلية والمعلولية بان الاقل جزء للاكثر فوجود الا

علة لوجود الاكثر وعدم العلة علة لعدم المعلول فعدم الاقل علة

لعدم الاكثر بوجهين الاول ان العدد لا يتركب من الاعداد

التي تحته كما تقرر في موضعه قال بعض المحققين هذا الحكم

مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري ظاهر لاستتره

فيه واما مع نفي الجزء الصوري فيه فلا اذ العدد محض الوحدات

بلا انضمام امر اخر فدخول الوحدات في العدد هو بعينه دخول

عدد ونحو بعض المحققين انه حاصل ان الحكم بعدم تركب العدد من الاعداد التي تحته معقول مع القول باشتمال العدد على الجزء الصوري لان دخول الوحدات فقط فيه لا يستلزم دخول الاعداد

الاعداد فيه اقول وبالله التوفيق العدد على تقدير عدم اشتماله

الثمانية التي هي نفسها فيه فيلزم تركب العدد من تلك الاعداد الغير عادة

على الجزء الصوري هي الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة

الاجتماعية او الوحدات المحضة ضرورة ان العدد حقيقة محصلة

وشيء مركب والوحدات بدون تلك الهيئة ليست كذلك

ودخولها في العدد مطلقا لا يستلزم دخولها فيه من تلك

الحيثية كما يشهد به الفطرة السليمة والقريحة المستقيمة كيف وقد

يلزم دخول الوحدة في العدد مرتين مرة على الانفراد واخرى في ضمن المجموع

ويلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية اذ

ح يكون المجموعات الثلثة الحاصلة من الوحدات الثلثة جزء

وكذا المجموعات الثلثة الاخر الحاصلة من تلك المجموعات الثلثة وهكذا

مع انا نتصور الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين بل نقول على تقدير

قوله اقول وبالله التوفيق حاصله ان بعض المحققين ماذا اراد بقوله العدد محض الوحدات ان اراد به ان العدد ح الوحدات الصرفة مع قطع النظر عن عروض الهيئة الوحدانية له ودخولها فيه فهو ممنوع بل العدد ح الوحدات من حيث انها معروضة للهيئة الوحدانية لانها بدون هذه الحيثية ليست مهية محصلة فانها كثرة محضة والمهية المحصلة لا تتصور بدون عروض الوحدة فالمهية العددية التي هي حقيقة محصلة لا يكون وحدات بدون عروض الهيئة فلا بد من عروضها للوحدات وان اراد به ان العدد ح الوحدات مع قطع النظر عن الدخول دون العروض فمسلم لكن لا نسلم ح ان دخول الوحدات يستلزم دخول الاعداد فضلا عن العينية لان دخول شيء ما بلا شرط شيء في امر لا يستلزم دخوله بشرط شيء في هذا الامر غلام نبي **قوله** العدد اه حاصله ان العدد على تقدير كونه عبارة عن الوحدات ليس هو الوحدات المحضة بل من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية ضرورة ان العدد حقيقة محصلة وشيء مركب والوحدات بتلك الحيثية ليست كذلك فدخولها في العدد لا يستلزم دخولها من تلك الحيثية مولوي ولي الله **قوله** ودخولها اه يعني دخول الوحدات المحضة لا يستلزم دخول العدد لانه يلزم ح اعتبار الوحدة مرتين مرة على الانفراد ومرة في ضمن المجموع فيلزم تركب الثلثة مثلا من اجزاء غير متناهية فانه اذا دخلت وحدتان من حيث الكثرة دخلتا من حيث انها معروضة للهيئة الاجتماعية ايضا بناء على الفرض فيحصل مجموعات ثلثة ايضا تتركب كل واحد من المجموعين الاولين وهذا يستلزم جزئية المجموعين من المجموعات الثانية بالحيثية المذكورة فيحصل مجموعات ثلثة ايضا تتركب كل واحد منها من المجموعين الثانيين وهكذا الى غير النهاية مولوي عظيم **قوله** كيف اه تائيد لعدم دخول الوحدات من تلك الحيثية في الاعداد حاصله انه لو كانت الوحدات من الحيثية بالحيثية داخلة في العدد يلزم دخول الوحدة مرتين مرة على الانفراد بدون لحاظ هذه الحيثية ومرة في ضمن المجموع اي مع لحاظ الهيئة الاجتماعية وهذا باطل لان الدخول مرة يكفي لتقويم العدد غير محتاجة الى مرة اخرى فلو كانت في ضمن هذه المرة ايضا داخلة فيه يلزم الاستغناء عما لا يجوز عنه ويلزم كون الشيء متقدما على شيء بمرتبة واحدة وبمرتبتين لان الوحدة بدون الحيثية متقدمة على الوحدة مع الحيثية والوحدة

مع الحيثية متقدمة على العدد فيكون الوحدة متقدمة على العدد بمرتبتين مولوي مبين **قوله** ويلزم اه هذا محذور آخر على
تقدير استلزام دخول الوحدات في العدد دخولها فيه من تلك الحيثية حاصله انه لو دخل الوحدات المحيثية
في العدد يلزم تركب العدد كالثلثة مثلا من الاجزاء الغير المتناهية لان الثلثة مركب من ثلثة وحدات بكثرتها ههنا ك
يحصل مجموعات ثلثة اذ بانضمام وحدة مع ماسواها من الاخيرين يحصل مجموعان وفي الاخران مجموع واحد فيحصل
مجموعات ثلثة من غير زيادة جزء اخر سوى الوحدات واذا دخل هذه المجموعات في الثلثة وكل مجموع واحد بالنسبة
الى مجموع المجموعين وقد فرض ان دخول الوحدة يستلزم دخول المجموعات فدخل فيها المجموعات التي يحصل
من هذه المجموعات ايضا وهي ثلثة لان بانضمام احديهما مع الاخرى يحصل مجموعان وفي الاخران مجموع واحد
وهكذا الى غير النهاية مولوي مبين **قوله** مع انا نتصور الثلثة اه هذا متعلق بما قبله معناه ان دخول الوحدات
المحيثية يقتضي دخول المجموعات مع انا نتصور الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين فضلا عن المجموعات فلو كانت
داخلة في حقيقة الثلثة لما امكن التصور بدونها او يقال انه محذور ثالث تقريره انه لو كانت الوحدات المحيثية داخلة
في العدد لما امكن تعقل الثلثة مع الغفلة عن مجموع الوحدتين كما لا يمكن تصورها مع الغفلة عن الوحدات الثلث
والتالي باطل لانا كثيرا ما نتصور الثلثة مع الغفلة عن الاثنين فالمقدم مثله مولوي مبين **قوله** بل نقول اه
ايراد على بعض المحققين حاصله انا وان سلمنا ان العدد محض الوحدات مع قطع النظر عن عروض الهيئة
الاجتماعية لها لكن لانم ان دخول الوحدة في العدد بعينه دخول الوحدات فيه بضرورة استلزام اختلاف
كل وحدة وحدة بحكم الوحدات من حيث انها كثيرة لاستناد كثير من الاحكام الى كل وحدة وحدة دون الوحدات
مولوي ولي الله **قوله** على تقدير اه حاصله لو نقول ان العدد محض الوحدات بدون عروض الهيئة الاجتماعية فالعدد
لا يلزم من تركب العدد منها تركبه من الاعداد ومن دخولها فيه دخول الاعداد فيه كما زعم المحقق لان دخول الوحدة
فيه مثلا في الستة يرجع الى دخول كل وحدة وحدة اذ الدخول حكم واحد شخصي لا يتعلق بالاشياء الكثيرة من حيث
انها كثيرة فدخول الوحدات المحضة في العدد انما هو بدخولات كثيرة وهو دخول كل وحدة وحدة في العدد حقيقة

حواشی متعلقہ صفحہ ۴۱

قوله لانتم اه وذلك لان التوقف انما كان مبنيا على دخول العدد الناقص في العدد الزايد وعلى جزئية الاقل من المعدودات للاكثر منها وقد علم بطلان ذلك فبطل التوقف مولوی فضل امام **قوله** نعم لو قيل اه حاصله لو قيل ہذا التحقيق باستلزام المجموع الاول للمجموع الثاني ولم يقل بتوقف احدہما لتم الكلام لان العدد الاكثر يستلزم للعدد الاقل كما قيل ہم وہكذا الى غير النهاية لانه اذا تحقق مجموع احاد العشرة مثلا تحقق كل واحد واحد من احاد المجموع الخمسة واذا تحقق كل واحد من احاد مجموع الخمسة تحقق مجموع الاحاد اى الاحاد التى يعرض لها الهيئة الوحدانية ويكون منشاء لانتزاعها عنها والافالكثرة المحضة ليست قابلة لعروض الامر الواحد لان تعدد المعروضات يدل على تعدد العارض ومجموع الاحاد وہو خمسة بالضرورة ہذا فان قلت ان الحاشية تدل على ان عدم توقف المجموعين احدہما على الاخرى مبنى على كون الكلية والجزئية من عوارض العدد دون المعدود مع انه فاسد لانه تعدد الحقائق اما الذواتها او لعروض العدد والثاني باطل لان العدد من الامور الانتزاعية والانتزاعيات لا دخل لها في تعدد الحقائق لانها تابعة لانتزاع المنزع والتغاير بينهما بالاعتبار دون التخالف في الحقائق المتعددة بكونها في الواقع قلت ہذا على مسلمات المشائين فان بين اتباعهم مشهور ان الكلية والجزئية بالذات للعدد دون المعدود ونقول ان الحقائق المتكثرة اذا حدت صارت كثيرة متعددة ثم صارت منشاء لانتزاع كثرة الوحدات اى العدد الكثير وہو ...

كون العدد محض الوحدات ايضا لا يلزم تركبه من الاعداد لان
دخول الوحدات في الستة مثلا ترجع الى دخول كل وحدة
وحدة فيها كما يلوح بالتامل الصادق والفرق بين كل وحدة
وحدة وبين الوحدات بدون الهيئة الوحدانية كما لا يخفى
على احد وبما حققنا يظهر لك ان ما قال هذا المحقق في
بيان ان الامور الغير المتناهية مطرتبة بان مجموع الامور
الغير المتناهية متوقف على هذا المجموع بلا واحد وهذا المجموع
يتوقف عليه اذا سقط عنه واحد اخر وهكذا الا انه سواء كان
العدد مشتملا على الجزء الصوري وغير مشتمل عليه نعم لو قال
بان المجموع الاول مستلزم للمجموع الثاني وذلك المجموع للمجموع الثالث
وهكذا لكان صحيحا لانه اذا تحقق مجموع الاحاد العشرة

مثلا لتحقق كل واحد واحد من الآحاد مجموع الخمسة واذا تحقق

كل واحد واحد منها تحقق مجموعها بالضرورة والوجه الثاني

ان علة عدم المعلول ليست عدم العلة المعينة بل عدم علة ما واما

عدم العلة المعينة فهو مستلزم لعدم المعلول قال بعض الافاضل عدم

المعلول ليس يتوقف بالذات الا على عدم العلة التامة فشئ بعينه

يترتب وجودا او عدما الا على شئ بعينه واما عدم احد الاجزاء

بعينه او لا بعينه خلافا فمتصورات الجماهير من مقارنات

الموقوف عليه ولوازمه لا من الداخلات فعدم الشرط ليس مما

يتوقف عليه عدم المشروط بل هو مقارن لعدم العلة التامة

التي هي العلة العدم وكذلك وجود المانع ليس مما يتوقف عليه عدم

المعلول بل ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة

قوله واما عدم احد الاجزاء اه هذا جواب سوال مقدر تقريره ان عدم المعلول قد يكون بعدم احد اجزاء العلة التامة على سبيل التعيين وقد يكون بعدم احدهما لا على التعيين مع ان عدم احدهما ليس عدم العلة فيوجد عدم المعلول بدون العلة التامة فكيف يصح ان يقال ان عدم المعلول ليس يتوقف الا على عدم العلة التامة وحاصل الدفع ان عدم احد الاجزاء بعينه او لا بعينه فعلى خلاف ما تصوره الجمهور يكون مقارنا للموقوف عليه او لازما له لان عدم العلة التامة لا يكون الا بانعدام احد الاجزاء بعينه او لا بعينه لا داخلا فيه فعدم المعلول لا يكون الا من عدم العلة وعدم احد الاجزاء يكون مقارنا لعدم العلة فصار عدم المعلول منسوبا اليه بهذه الجهة مولوی مبین **قوله** لا من لوازمه اه لان عدم العلة التامة مستلزم لانعدام المعلول وانعدامه لا يتصور الا بانعدام الاجزاء بعينه او لا بعينه فيكون انعدام الاجزاء مطلقا لازما لانعدام العلة التامة غلام نبی **قوله** فعدم الشرط اه هذا دفع توهم عسى ان يتوهم ان المشروط يكون معدوما بعدم الشرط فعدمه يكون موقوفا عليه فكيف التخصيص بالعلة التامة وجه الدفع عدم المشروط وان كان عند عدم الشرط لكنه ليس موقوفا عليه بل هو مقارن لعدم العلة التامة لانها اذا عدمت يكون الشرط ايضا معدوما فعدم المعلول المشروط انما يكون من عدم العلة التامة التي هي العلة لعدمه مولوی مبین **قوله** وكذا وجود المانع اه هذا دفع دخل مقدر تقرير الدخل ان عدم المعلول قد يكون بعدم المانع فكيف يصح القول بان عدم المعلول لا يكون الا من عدم العلة التامة وتقرير الدفع ان حال وجود المانع مثل حال عدم الشرط او ليس عدم المعلول يتوقف على المانع لانه ربما ينتفي المعلول مع انتفاء المانع لعدم تحقق العلة التامة فلو كان المانع موقوفا عليه لعدم المعلول فكيف يكون عدم المعلول بدونه مولوی [illegible] **قوله** لعدم تحقق العلة التامة للوجود فعلم ان وجود المانع ايضا ليس من اجزاء علة العدم بل لا عينها

قوله والالزم اه حاصله ان العلة التامة عبارة عن احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة
من دون اعتبار الهيئة فيها لا عن المجموع المركب منها المعروض للهيئة الاجتماعية والالزم ان تكون العلة
جزء لنفسها لان العلة التامة عبارة عن جملة ما يتوقف عليه المعلول ولهذا تكون عند وجودها لا تنتظر
الى شئ آخر ولا ريب في ان المعلول يتوقف على العلل الناقصة بتوقفات كثيرة فلو كانت العلة التامة عبارة
عن المجموع المركب من العلل الناقصة المغايرة لها كانت جزء الجملة ما يتوقف عليه لان جملة ما يتوقف ح
هو احاد العلل الناقصة في مرتبة الكثرة المحضة مع هذا المجموع وكانت جملة ما يتوقف هي العلة التامة فصار
جزء لنفسها مولوي ظهور الله **قوله** ولهذا قال بعضهم اه يعني لما ثبت ان العلة التامة عبارة عن الاحاد
في مرتبة الكثرة المحضة قال بعضهم ان المعلول يتوقف على العلة التامة بتوقفات كثيرة اذ التوقف على الامور
الكثيرة من حيث هي كثيرة لا يكون الا توقفا كثيرا مولوي ظهور الله **قوله** فعدم العلة التامة اه يعني
اذا كانت العلة التامة عبارة عن جميع العلل فعدمها انما يكون بعدم جميعها كما ان وجودها لا يكون الا بوجود
الجميع فلو كانت علة عدم المعلول هي عدم العلة التامة وهو لا يكون الا بعدم الجميع فعدم المعلول لا يكون الا بعدم
الجميع فيلزم ان لا يكون المعلول معدوما عند عدم واحد من العلل مع انه يعدم بعدم واحد منها فقول
بعض الافاضل يستلزم ما هو خلاف الواقع مولوي مبين **قوله** ليس الا وجود جميع تلك العلل الكثيرة
لان العلة التامة على تقدير كونها عبارة عن الاحاد من حيث الكثرة ليست الا كثرة مخصوصة حاصلة
بالعشرة مثلا لا مطلق الكثرة سواء كانت حاصلة بالعشرة او ما دونها من المراتب لان ما دون العشرة ليس
جميع ما يتوقف عليه المعلول كما فرض فلا يكون علة تامة وبانتفاء الواحد ان كان لا يلزم انتفاء الكثرة مطلقا لكن
انتفاء الكثرة المخصوصة التي هي العلة التامة يلزم قطعا عماد **قوله** لقائل ان يقول حاصله الرد على قول المص
فعدمات الاعداد الغير المتناهية تكون موجودة فيها بالفعل تقريره ان تلك العدمات امور انتزاعية ليست
من الموجودات الخارجية ولا من الذهنية بالذات بل هي موجودة بوجود منشأ انتزاعها الذي ينتزع عنها العقل عنه

[illegible]

فعدمات الاعداد الغير المتناهية يكون موجودة فينا بالفعل ايض

اقول العلة التامة الموقوف عليها المعر هو مجموع العلل الناقصة
بمعنى احادها لا بمعنى المركب منها المتغاير لها والا لزم ان يكون
العلة التامة جزء لنفسها لانها جملة ما يتوقف عليه فلو كانت هي
ايض من جملة ما يتوقف عليه لزم ان يكون هي جزء لتلك الجملة
التي هي نفسها ولهذا قال بعضهم المعر يتوقف على العلة التامة
توقفات كثيرة ويصدق العلة التامة عليها بوصف الكثرة فعدم
العلة التامة ليس الا عدمات احاد العلل الناقصة كما ان وجودها
ليس الا وجودات تلك العلل فلو كانت علة عدم المعر عدم العلة
التامة دون عدم واحد منها يلزم ان لا يعدم المعر الا عند
كما ذهب اليه بعض الافاضل ١٢
عدماتها وظن ان الامر ليس كذلك اذ كثيرا ما يعدم المعر عند عدم
واحد من العلل الناقصة قوله فعدمات الاعداد الخ لقائل ان يقول

تلك العدمات امور انتزاعية ينتزعها من الاعداد المعدومة وبه يعني

استلزام عدم الاقل لعدم الاكثر استلزام صحة انتزاع العدم

من الاقل بصحة انتزاع العدم من الاكثر فلا يكون تلك العدمات موجودة

غير متناهية بالفعل فان قلت المقصود اجراء برهان التطبيق في

تلك العدمات وكونها امور انتزاعية لا يمنع ذلك لان الاجزاء

المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق مع

انها اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج لامتناع تركب الجسم المتناهي المقداري

من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل قلت الاجزاء المقدارية انما يجري فيها

برهان التطبيق لان منشاء انتزاعها موجود في الخارج واما تلك العدمات

فمنشاء انتزاعها ليس كذلك كما لا يخفى عليك فان هذا البيان يجري في اعدام

المعدودات ايضا اذ كما ان الاكثر بالذات مستلزم للاقل بالذات فلذلك

قوله فان قلت اه حاصله ان المقصود بطلان الغير المتناهي باجراء برهان التطبيق وكون العدمات امور انتزاعية لا يمنع جريانه فيها لان الاجزاء المقدارية التي يحصل بها انقسام الجسم كالنصف والثلث والربع والخمس وغير ذلك غير متناهية واحترز بها عن الاجزاء التي يتقوم بها حقيقة الجسم لانها متناهية لا تزيد على الاربعة وهي الهيولى والصورة باقسامها الثلثة اي الجنسية والنوعية والشخصية فالاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي اي الذي لا جزء فيه بالفعل غير متناهية ويجري فيها برهان التطبيق مع انها غير موجودة في الخارج لانها لو كانت موجودة وتركب الجسم منها فيلزم تركب المتناهي الذي هو جزء الغير المتناهي ايضا من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل ضرورة استلزام فعلية جميع اجزاء الكل فعلية جميع اجزاء جزءه والتركيب من الاجزاء الغير المتناهية بالفعل بط لاستلزامه عدم تناهي مقدار المركب منها بمعنى انها متناهية فعلم انها وهمية ويجري فيها التطبيق كك هذه المعدومات وان كانت انتزاعية غير موجودة في الخارج لكن يجري فيها برهان التطبيق ويبطل به وهو المقصود فلا يضر كونها انتزاعية لمقصودنا كما زعم القائل مولوي مبين **قوله** لان الاجزاء المقدارية في الجسم المتصل الغير المتناهي اه النسخ مختلفة في بعضها الغير المتناهية بالتاء وفي بعضها لفظ المقدار بعد غير المتناهية وفي بعضها بدون التاء في لفظ المتناهي وبدون لفظ المقدار بعده كما في النسخة الحاضرة عندي.

فمعناه ح ان الاجزاء المقدارية في الجسم الغير المتناهي يجري فيها برهان التطبيق مع انها وهمية غير موجودة فغير المتناهي يكون صفة للجسم المتصل لكن لا ينطبق عليه الدليل الذي اتى بقوله لامتناع تركب الجسم المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية لانه يدل على كون اجزاء الجسم المتناهي وهمية غير موجودة لا على كون اجزاء الجسم الغير المتناهي وهمية ليقاس بجريان التطبيق فيها على جريانه في العدمات الانتزاعية الا ان يق لما امتنع تركب الجسم المتناهي من الاجزاء الغير المتناهية

بالفعل لاستلزامه عدم تناهي الجسم فصارت وهمية وهذا الجسم المتناهي جزء للجسم الغير المتناهي
فيكون اجزاء وهمية غير موجودة في الخارج ايضا لانها لو كانت موجودة واجزاء الجسم المتناهي
الذي هو جزء منه ايضا اجزاء له فيلزم ايضا كونها موجودة بالفعل وهو ممتنع فيكون اجزاء الجسم
الغير المتناهي وهمية مع انها تجري فيها برهان التطبيق واما على النسخة الاولى يكون الغير المتناهي
صفة للجسم بتاويل الجسمية ويؤيده لفظ المقدار بعده في بعض النسخ ايضا والا لكان صفة للاجزاء
كما هو الظاهر فصار معناه ان الاجزاء الغير المتناهية في الجسم المتصل المتناهي يجري فيها برهان
التطبيق مع انها وهمية غير موجودة فجرى التطبيق الدليل عليه وهو امتناع تركب الجسم من الاجزاء
الغير المتناهية بالفعل يعني تركب الجسم من الاجزاء الموجودة ممتنع فصارت وهمية ويجري فيها التطبيق
مولوي مبين **قوله** قلت اه حاصله ان التطبيق انما يجري فيما يكون موجودة بالفعل اما بنفسها
او بمنشأ انتزاعها فالاجزاء المقدارية للجسم الغير المتناهي وان لم يكن موجودة بنفسها
لكنها موجودة بمنشأ انتزاعها وهو الجسم الغير المتناهي فان الغير المتناهي يكون منشأ لانتزاع
امور غير متناهية وتلك العدميات كما لا يكون موجودة بنفسها كذلك لا تكون موجودة بمنشأ
انتزاعها لان منشأ انتزاعها ليس موجودا في الخارج مولوي مبين **قوله** في الحاشية لوجود
مغاير متعلق بقول المحشي غير موجودة في الخارج يعني الاجزاء الوهمية ليست لها وجود سوى وجود
الكل في الخارج بل وجود الكل بعينه وجود ما فيه مولوي مبين **قوله** فيها وتفصيله اه اي تفصيل حاصله
الكلام بعينية الوجود حاصله ان الاجزاء على قسمين تحليلية وهي التي ليس تركب الجسم منها كالاجزاء القطعة الواحدة
المتصلة للخشب وتاليفية وهي التي يتركب ويتالف منها الجسم كالقطعات الكثيرة التي يتالف منها
السرير فهذه الاجزاء تكون مقدمة في الوجود الخارجي على الكل ثم يكون منه والاجزاء التحليلية
ليس لها وجود خارجي قبل وجود الكل بل وجود الكل بعينه وجودها وينتزع عنها وبعد وجوده فهي اما معدومة

صرفة ليس لها شائبة الوجود اصلا او موجودة متعددة بحيث تتغاير وجود الكل منها عن الاجزاء
او واحدة لا امتياز احدها عن الآخر في الوجود والاول باطل لان هذه الاجزاء يثبت لها احكام خارجية
ويقع موضوعات للقضايا الخارجية كما اذا تسخن بعض الجسم المتصل المشتمل على الاجزاء
التحليلية وتبرد بعضه في الخارج فباعتبار الاول يقال لهذا البعض حار وذلك البعض بارد فثبت
الحرارة والبرودة لهذه الاجزاء في الخارج فلا بد من ثبوتهما في الخارج ايضا وثبوت الشيء للشيء في
ظرف مستلزم لثبوت المثبت له في ذلك الظرف فلما ثبت ذلك الاحكام لهذه الاجزاء
في الخارج فكيف يكون معدومة صرفة في الخارج وكذلك الثاني باطل ايضا لان الجسم المتصل
قابل لانقسامات غير متناهية عند الحكماء فلو كانت تلك الاجزاء التي في الجسم متعددة ممتازة
احدها عن الآخر ويحصل من مجموعها الجسم يلزم تركب الجسم من هذه الاجزاء بالفعل وهي غير متناهية
فيلزم وجود الغير المتناهي بالفعل وهو باطل فلما بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو ان الاجزاء
موجودة بوجود واحد لوجود الكل وهو الجسم وليس في الخارج الا امتداد واحد وهو الامتداد الجسمي المتصل
الممتد بامتداد واحد لا تعدد ولا تكثر فيه اصلا في الخارج بل الكل له وجود واحد محض في الخارج
بحيث يصح انتزاع تلك الاجزاء منه بضرب من التحليل وهذا الوجود وهمي للاجزاء لان العقل بمعونة
الوهم ينتزعها عن الكل ويفرض فيه شيئا دون شيء مولوي مبين **قوله** فيهما اما معدومة صرفة اه المراد
منها ما كان معدومة بنفسها وبمنشاء انتزاعها ومن قوله موجودة الموجودة بانفسها والتعدد وصف
لازم للموجودية بنفسها لان الهويات اذن متعددة بديهة ومن قوله موجودة بوجود واحد الموجود بوجود لمنشاء
لان وجوده منسوب اليها ولا يجوز ان يراد منه ان الاجزاء المتعددة لها وجود واحد بان يكون
تلك الهويات متعددة متحدة في الوجود لان المحشي سيبطل بقوله فبطل بانه وهم اه مولوي ظهور السند **قوله**
فيهما كيف اه يعني ان الوجود ليس له حقيقة الا نفس الموجودية المنتزعة وهذا معنى مصدري ليس له فرد

سیوی الحصص التی تحصل بالتقیید سواء وجدت فی ضمن الاضافۃ او الوصف فمناط تعددہ وتکثرہ
انما ہو تعدد المضاف الیہ او الصفۃ فلو کانت للاجزاء حقایق متعددۃ صارت وجوداتہا المضافۃ
الیہا ایضا متعددۃ فکیف یصح القول بان حقیقۃ الاجزاء متعددۃ موجودۃ بوجود واحد مولوی ظہور اللہ
قولہ فیہا فاہمیار فی التحصیل اہ ہذا استشہاد علی عدم کون الاجزاء التحلیلیۃ موجودۃ متعددۃ
لان وحدۃ الاتصال یعنی کلہا موجودۃ متصلۃ باتصال واحد کما تری فی الجسم المتصل فلو کانت
لہا تعدد لم یکن الاتصال بینہا لان التعدد ینافی وحدۃ الاتصال کما ینافی وحدۃ الوجود کما قال بہمنیار
فی کتابہ المسمی بالتحصیل ان الماء والخمر لا یصح ان یکون بینہما وحدۃ الاتصال حقیقۃ لان الموضوع
الذی ثبت لہ المتصل بالحقیقۃ یکون جسما بسیطا متشفا بالطبع والماء والخمر جسمان مختلفان کیف
یکون المرکب منہا متصلا بالحقیقۃ کک اجزاء الجسم اذا کانت مختلفۃ متعددۃ کیف یتصور الاتصال بینہا
مع انہا متصل مولوی مبین **قولہ** فیہا وکذا ما قیل اہ یعنی ما قال البعض من ان ذات الجزء التحلیلی یتقدم
علی الکل فی الوجود الخارجی بمعنی ان العقل اذا قاس الکل والجزء الی وجودہما وتصورہما معا یحکم بتقدم
ذات الجزء علی الکل فذوات الاجزاء التحلیلیۃ یکون متقدمۃ علی الکل فی الوجود فصارت موجودۃ متمیزۃ
ووصف الجزئیۃ متاخر عن الکل لان الجزئیۃ صفۃ تعرض للاجزاء من حیث کونہا قطعۃ من الکل الی
لشئی لما حققت ان الکل والجزء فی الخارج امر واحد لیس فی الخارج الا الکل والاجزاء موجودۃ لو
منتزعۃ عنہ مولوی مبین **قولہ** فیہا مع ان وصف الجزئیۃ اہ یعنی ان تاخر وصف الجزئیۃ متحقق فی کل فرد من الاجزاء
سواء کانت تحلیلیۃ او غیر تحلیلیۃ فما وجہ التخصیص فی التحلیلیۃ کما یفہم من کلام ہذا القائل ان ذات
التحلیلیۃ اہ مولوی مبین **قولہ** فیہا فاحسن اعمال الرویۃ اہ بفتح الراء وکسر الواو التفکر فی القاموس رویت
فی الامر نظرت وفکرت والاسم الرویۃ فی الصحاح الرویۃ فی الامر التفکر یعنی فاحسن فی عمل التفکر وتامل
بالتامل الصادق ولا تعجل مولوی مبین **قولہ** فیہا وکن علی سلامۃ القریحۃ القریحۃ القلب یعنی اختر

الحق من له قلب سليم لا يخطر فيه شك ولا ريب لخلاف الواقع فيه انتهى توضيح حاشية الحاشية مولوی مبین
قوله لان منشاء انتزاعها اه هو الجسم الغير المتناهی المقدار موجودة فی الخارج لان من شرائط جريان
برهان التطبيق وجود ما يجری فيه بالفعل فی الواقع اما بنفسه او بمنشاء ه وه الاجزاء وان لم يكن موجودة
بنفسها لكنها موجودة لوجود منشاء ها اعنی الجسم الغير المتناهی المقدار فيجری فيه برهان التطبيق باعتبار منشاء
المنشاء قاضی ارتضی عليخان قوله فمنشاء انتزاعها ليس كذلك ای ليس موجودا فی الخارج اذ
تلك العدمات هو الاعداد المعدومة فحاصل الجواب ان قياس العدمات علی الاجزاء المقدارية
قياس مع الفارق لان الاجزاء المقدارية وان لم يكن موجودة بنفسها لكنها موجودة لوجود منشاء ها
واما العدمات فليست موجودة لا بنفسها ولا بمنشاء انتزاعها فلا يجری فيها برهان التطبيق لان من شرائط
الجريان الوجود كما لا يخفی مولوی ظهور الله قوله ثم لا يخفی ان هذا البيان اه هذا دفع الايراد بان هذا البيان
انما يجری فی العدد ويجوز ان يكون الزايل غير العدد فلا يجری فيه هذا البيان فلا يبطل الازالة سط حاصله
ان بيان الاستلزام جار فی اعدام المعدودات ايضا لان الزيادة والنقصان كما ان كلا منهما صفة
للكم بالذات وهو العدد الاكثر والعدد الاقل كذلك صفة للمعدودات بالعرض بواسطة عروض العدد لها
فيكون عدم الاقل وهو المعدود الاول مستلزما لعدم المعدود الاكثر كاستلزام اعدادهما فما يلزم فی الاعداد
يلزم فی المعدودات ايضا فلا يرد ان الامر الزايل لا ينحصر فی العدد بل يكون عددا وغيره وهو المعدود فيجوز ان
يكون الادراك زوال امر آخر غير العدد ولا يثبت الترتيب بين هذه الامور لا من جهة نفسها ولا من جهة الاعدام
المتاخرة لعدم تحقق العدد الاقل والاكثر فی هذه الامور لان هذا البيان كما يجری فی العدد كذلك
فی المعدود والشئ لا يخرج منهما فبطل كون العلم من الامر الزايل سط فثبت المقصود
هو كونه حصولا مولوی مبین قوله فكذا الاكثر بالعرض وهو المعدود واتصافه بالاقلية
والاكثرية بواسطة عروض العدد له واما اتصاف العدد بهما فبالذات مولوی ظهور الله

قوله والاستدلال عليه اه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان كون العلم تحصيليا اذا كان من الامور
الوجدانية فكيف يصح الاستدلال عليه لان ما يحصل بالاستدلال يكون نظريا والوجدانيات من البديهيات
مع ان المص استدل عليه ايض والجواب ان الاستدلال عليه لا ينافي كونه من الامور الوجدانية
ولا يستلزم كونه نظريا لان النظري ما يتوقف على النظر اي لا يحصل بدونه لا ما يحصل بالنظر ويوجد
بعده فكون العلم تحصيليا بديهي وان كان حاصلا بعد الدليل لكنه ليس موقوفا عليه لحصوله بدونه ايض بالوجدان
قال في المنهية التوقف على النظر غير الحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى الترتب او بمعنى لولاه لامتنع
لان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مرتبا عليه او ممتنعا بدونه انتهى والحاصل انه فرق بين التوقف على النظر
والحصول بالنظر سواء كان التوقف بمعنى الترتب اي وجوده بعد الشيء او بمعنى لولاه اي النظر لامتنع
حصول ما يتوقف عليه بان ما يحصل بالشيء لا يلزم ان يكون مرتبا عليه لان الشيء لا يترتب الا على ما يمتنع
بدونه وما يحصل بالشيء قد يحصل بدونه ايض كالبديهي فانه يحصل من التنبيه ولا يترتب عليه لوجوده بدون
التنبيه لو امكن ازالة الخفاء بشيء اخر سواه مولوي مبين **قوله** والا لكان العلم باحدهما اه اي ان لم
يكن الحاصل عند العلم باحدهما غير الحاصل عند العلم بالاخر لكان عينه فيلزم كون العلم باحدهما
عين العلم بالاخر لاتحاد الحاصل الذي هو العلم فيهما مولوي مبين **قوله** وذلك لان الحاصل
اه دفع لما يتوهم من ان اتحاد الحاصل لا يستلزم اتحاد العلم لم لا يجوز ان يكون للشيء الواحد
حصولان يكون العلم بهذا هو الحاصل بحصول والعلم بذلك هو الحاصل بحصول اخر والدفع ان
الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد لان الحصول معنى مصدري تعدده وتوحده تابع لتعدد
المنسوب اليه وتوحده واذ هو واحد فالحصول ايض كذلك مولوي ظهور الله **قوله** وجه اخراه يعني وجه عدم
اتحاد الحاصل في العلمين لانه لو كان متحدا لزم ان يكون تحصيله غير التحصيل الاول لما اشتهر ان النفس
لا تتوجه في آن واحد الى شيئين فاذا علم زيد مثلا العلم في هذا الآن عمرو وطلب العلم في آن اخر فان كان الحاصل

وتبين بطلان هذا في الحكمة فتبين بهذا ان العلم تحصيل لا ازالة ولان
كون العلم تحصيلا لا ازالة من الامور التي نجدها في انفسنا ولا
نحتاج فيها الى بيان في الامر الحاصل عند العلم باحد المعلومين غير
الحاصل عند العلم بالمعلوم الاخر لما سبق

بالعرض مستلزم للاقل بالعرض وكما ان عدم الاقل بالذات مستلزم لعدم
الاكثر بالذات كذا عدم الاقل بالعرض مستلزم لعدم الاكثر بالعرض
فلا يرد ان الامر الزائل لا ينحصر في العدم فيجوز ان يكون الادراك
زوال امر اخر غير العدم قوله فتبين بهذا ايضا تبين بان العلم
متصف بالمطابقة واللامطابقة والازالة لا يتصف بهما فتامل قوله
ولان كون العلم تحصيلا الخ والاستدلال عليه لا ينافي كونه من
الوجدانيات اذ النظري هو ما يتوقف على النظر لا ما يحصل بالنظر قوله
لما سبق اي والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالاخر وحينئذ لا
الحاصل الواحد ليس له الا حصول واحد وحصول اخر لو كان
الحاصل عند العلم بهذا عين الحاصل عند العلم بذلك يلزم تحصيل
الحاصل غير التحصيل الاول لما اشتهر ان النفس في ان واحد لا تتوجه

فيلزم ان يكون لكل معلوم امر في العقل لطابقه وهو العلم به دون العلم بما عداه

الى شيئين قوله فيلزم ان يكون اه فان قلت يجوز ان يكون
ذلك الامر العقلي مما لا يجري فيه المطابقة واللامطابقة كالاضافة
بين العالم والمعلوم على ما هو مذهب جمهور المتكلمين قلت العلم
يتصف بالمطابقة واللامطابقة كما يشهد به الضرورة فلزم ان يكون
لكل معلوم امر مطابق له هذا لكن لقائل ان يقول فحينئذ لا حاجة الى
ما ذكره من المقدمات بل يكفي ان يقال العلم متصف بالمطابقة
واللامطابقة وغير الصورة الحاصلة لا يتصف بهما فقد تبين ان
العلم ليس نسبة بين العالم والمعلوم لان تحقق النسبة فرع تحقق المنتسبين
ونحن ندرك ما ليس بموجود في الخارج فلا بد له من وجود اذ ليس له
وجود في الخارج فهو في الذهن واعترض عليه بانه يجوز ان
يتحقق ذلك في بعض المدارك العالية وانت خبير بان الاشياء

اي ذلك المعلوم الذي ليس بموجود في الخارج عماد

قوله في الحاشية لكن ينبغي اه حاصله ان الصورة الموجودة في الذهن لها اعتباران احدهما من حيث
هي هي مع قطع النظر عن العوارض والثاني من حيث الاكتناف فهي معلوم بالاعتبار الاول وان لم
يكن كك بل يكون معلوما باعتبار الاكتناف فلا حاجة الى اثبات الوجود الذهني ولا يتصور انكاره كما
لا يتصور انكار الوجود الخارجي مولوي يسين **قوله** فيها واشتباه احد العلمين بالاخر اه اي ان العلم الحصولي و
الحضوري كانا متقاربين في الصورة الذهنية لان علمها من حيث هي هي علم حصولي ومن حيث اكتنافها
بالعوارض علم حضوري لانها في هذه المرتبة صفة من الصفات وعلم النفس بذاتها وصفاتها علم حضوري
فبهذا التقارب اشتبه احد العلمين بالاخر وقع الصورة الحاصلة في الذهن من الخارج علم حصولي
معلومه ما في الخارج والعلم المتعلق بالصورة سط علم حضوري ولم يفهم ان للصورة مرتبتين في
مرتبة معلوم للعلم الحصولي وفي مرتبة اخرى علم فافهم هذا توضيح الحاشية المنهية مولوي يسين **قوله**
في الحاشية لقائل ان يقول اه حاصله ان القول بعدم الاشياء في الخارج سط سواء كان في العقول
المجردة اوغيرها غير صحيح لان العقول مع ما فيها من الصور علل لجميع الاشياء الخارجية والذهنية
فلو انتفت انتفى جميع الاشياء ومنها العلم فيكون منتفيا ايض لانتفاء علته فمن اين علم الحاكم بوجود العلم
على هذا التقدير وعدم تغيره ولعل هذا الحكم ببديهة الوهم لا ببديهة العقل الصافي عن شائبة الوهم لانه يدل على خلاف ما
علمت وزعم هذا الحاكم كزعم قوم قالوا انا نعلم تقدم طوفان نوح عم على بعثة موسى عم على تقدير عدم الافلاك
وحركته مع انه ببديهة الوهم لان البرهان يدل على خلافه وهو ان التقدم والتاخر بالذات انما هو في الزمان
وفي الزمانيات بالعرض ومقداره ليس الا حركة الافلاك فكيف يتصور التقدم والتاخر مع عدمها كما تقرر
في موضعه مولوي يسين **قوله** فالمراد اه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان العلم يتصف بالمطابقة واللا مطابقة
وحصول الصورة معنى مصدري لا يتصف بها فكيف يكون العلم بمعنى الحصول والجواب ان في العبارة
تسامحا ليس المراد من حصول الصورة المعنى المصدري كما هو الظ بل المراد به الصورة الحاصلة فهي العلم

انما يكون بحصول الصورة ثم قال المحشي ان المراد منه الصورة الحاصلة فثبت من ه ان مورد القسمة بحيث

هو الصورة الحاصلة لا الحصول مولوي ظهور الله **قوله** انما لم يعمم اه يعني ان المص ما اورد العلم

يكون عاما شاملا للتصورات بل اورده على طريق عمومه وشموله لاقسام التصديقات لان شمول

العلم للتصورات ظ لا حاجة الى الاشارة اليه وفي التصديقات وان كان شموله لبعض اقسامها

كالتصديق المطابق الجازم ظاهر الكن لبعض اقسامه كغير المطابق وغير الجازم ما كان ظاهرا بناء على توهم ان

المطابقة المعتبرة في الصورة المطابقة لما في نفس الامر فاورده ليعلم شموله لغير المطابق وغير الجازم

مولوي مبين **قوله** بخلاف شموله اه جواب سوال مقدر تقرير السوال ان شمول العلم للتصديقات

المطابقة والجازمة ايض ظ فما وجه ذكرهما دون التصورات والجواب لان شمول العلم لهما وان كان ظ

لكنه اورده بواسطة مقابليهما الذين شمول العلم لهما غير ظ بناء على قولهم ان المطابقة المعتبرة في الصورة المطابقة

لما في نفس الامر فذكر المطابقة والجازمة ليس بالذات مولوي ظهور الله **قوله** لكن اورده اه جواب

سوال مقدر انه لما كان شمول العلم للتصديقات المطابقة والجازمة ظاهرا فما وجه تعرضهما بلا حاجة

الجواب اوردهما بواسطة مقابليهما وهما الغير المطابق وغير الجازم فذكرهما ليس بالذات بل

تبعا لمقابليهما مولوي مبين **قوله** التصور اه يعني للتصور ثلث معان الاول هو حصول صورة الشيء

في العقل والثاني حصول صورة الشيء في العقل فقط وهذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مع اعتبار

عدم الحكم والثاني مع عدم اعتبار الحكم فالتصور بالتفسير الاول اي حصول صورة الشيء بدون

قيد فقط فيه عموم صرف واطلاق محض لا قيد ولا خصوصية فيه اصلا ويتعلق بكل شيء لان كل

شيء يمكن حصول صورته في الذهن ويصدق على نفسه لانه يصدق على نفس التصور انه تصور

لان مفهومه ايض حاصل في العقل وعلى نقيضه وهو اللاتصور لان كل واحد من الصورة الحاصلة

ونقيضها من المفهومات الذهنية دون الموجودات الخارجية وهذا الحمل حمل عرضي اما في النقيض

وذلك هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل ويجب ان يكون هذا العلم
اعم من ان يكون متعلقا بما في نفس الامر او غير مطابق جازما او غير جازم
فيشتمل جميع التصورات والتصديقات اذ المنطق انما يبحث فيه عن المعاني
الكلية الشاملة وعن الصناعات الخمس واذا تقرر هذا فنقول

فسر التصور بامور

المدركة لنا الخارجة عن اذهاننا والمعدومة في الخارج لا تتغير علينا
بها كما يحكم به البداهة فذلك النحو من التحقق ليس كافيا وبهذا تبين
ما ذهب اليه المحققون ان المعلوم بالذات هو الصورة العلمية فان
للمناقشة فيه مجالا قوله وذلك هو المراد بحصول الصورة فان المراد
بحصول الصورة الصورة الحاصلة اذ المطابقة واللامطابقة انما
هي متحققة فيها وهذا يدل على ان مورد القسمة في التصور والتصديق
هو العلم بمعنى الصورة الحاصلة كما حققناه قوله ويجب ان يكون
اه وانما لم يعمم العلم بحيث يشتمل التصورات ايضا لان شمول العلم لها
ظ بخلاف شموله للتصديقات الغير المطابقة وغير الجازمة وشموله
للتصديقات المطابقة والجازمة وان كان ظاهرا لكن اورد
بواسطة مقابلتها قوله فسر التصور اه التصور بالتفسير

احدهما بانه عبارة عن حصول صورة الشيء في العقل وهو بهذا المعنى لا اعتبار
للعلم ثانيهما انه عبارة عن صورة الشيء في العقل فقط وهو محتمل لوجهين احدها
حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم وثانيها حصول صورة الشيء مع عدم
اعتبار الحكم وبهذا التفسير اعم منه بالتفسير الثاني لانه جاز ان يكون مع الحكم
واخص منه بالتفسير الاول لانه جاز ان يكون مع اعتبار الحكم وفسر التصديق بامرين
احدهما بانه عبارة عن الحكم

الاول كان في طرفة العموم ومحض الاطلاق حتى تعلق بكل
شيء ويصدق على نفسه ونقيضه بالحمل العرضي والتصور بالتفسير
لان كل واحد من الصورة الحاصلة ونقيضها من المفهومات العقلية دون
الاخرين وان كان يتعلق بكل شيء على ما ذهب اليه المحققون
ولذا قيل لا حجر في التصورات لكن لا يصدق على نفسه ونقيضه بالحمل
العرضي على جميع التقادير قوله مرادف للعلم اي العلم الذي هو
مورد القسمة قوله وهو محتمل لوجهين وغير محتمل للوجهين
الاخرين اي حصول صورة الشيء مع عدم اعتبار الحكم وعدمه
وحصول صورة الشيء مع علم اعتبار عدم الحكم لعدمه ولا
للساذجية في مقابلة الحكم قوله وهو بهذا التفسير الا يخفى عليك
انه بين النسبة بين الوجهين والتفسيرين بحسب المفهوم ويظهر منه
بحسب الصدق ايضا قوله بانه عبارة عن الحكم والاذعان للحكم

قوله وهو غير محتمل للوجهين اه فيه اشارة الى ان التصور بالمعنى الثاني وهو حصول صورة
الشيء في العقل فقط فيه اربعة احتمالات اولها حصول صورة الشيء مع اعتبار عدم الحكم والثاني
مع عدم اعتبار الحكم والثالث مع عدم اعتبار الحكم وعدمه والرابع مع عدم عدم اعتبار الحكم
والفرق بين هذه الاحتمالات ان في الاول يعتبر عدم الحكم وفي الثاني لم يعتبر وفي الثالث الحكم وعدمه
كلاهما ليسا بمعتبرين بان يكونا داخلين فيه وفي الرابع لم يعتبر عدم الحكم مع السكوت عن
الحكم والثاني اعم من الاول واخص من المعنى الاعم السابق والثالث اعم منهما والرابع اعم
من الثلثة الاول فالتصور فقط يحتمل للاولين دون الاخيرين لمنافاتهما للساذجية اما منافاة
الاول منهما لها فظ لانه لما لم يعتبر فيه الحكم وعدمه فهو في مرتبة الاطلاق المحض وهو
ينافي الساذجية اي في مرتبة التقييد بعدم الحكم واما منافاة الثاني فلانه لما لم يعتبر فيه
عدم الحكم امكن الاجتماع مع الحكم فلم يبق ساذجا ويلزم التباين بين التصور والتص
وكذا يلزم كون قسيم الشيء قسما منه كما لا يخفى سنديلوي ولي الله **قوله** ويقابلها الحكم اه هذا
دليل لعدم احتمال التصور بالتفسير الثاني وهو حصول صورة الشيء في العقل فقط لهذين
الوجهين الاخيرين وفيه لف ونشر مرتب بان يتعلق الاول بالاول والثاني بالثاني
حاصله ان التصور المذكور تصور ساذج متقيد بعدم الحكم والوجه الاول من الوجهين الاخيرين
لما لم يعتبر فيه الحكم ولا عدمه فكان في مرتبة الاطلاق وهذه المرتبة غير ملائمة للساذجية
اذ الساذج متقيد بعدم الحكم فكيف يحتمل المتقيد ما هو في مرتبة الاطلاق وكذا الوجه الثاني
غير ملائم لمقابلة الحكم لانه لما لم يعتبر فيه عدم الحكم يمكن فيه وجود الحكم فكان محتملا له
فلو احتمله التصور الساذج الذي هو قسيم الحكم يكون محتملا للحكم فيكون المحتمل للشيء
مقابلا له وهو غير ملائم للمقابلة مولوي حسين **قوله** لا يخفى عليك اه هذا تنبيه على ان قول المصـ

ہو بہذا التفسیر اعم منہ بالتفسیر الثانی منہ اہ فیہ بیان النسبۃ بین الوجہین اللذین یحتملہما التصور بالتفسیر الثانی وہو حصول صورۃ الشئ فی العقل فقط وبیان النسبۃ بین التفسیرین لتصور التصور ایضا توضیحہ انہ لما دل کلام المص علی ان التصور بمعنی حصول صورۃ الشئ مع عدم اعتبار الحکم اعم من التصور بمعنی حصول صورۃ الشئ مع اعتبار عدم الحکم اذ الاول جاز ان یکون مع الحکم من غیر اعتبارہ بخلاف الثانی اذ لم یوجد الشئ مع اعتبار ضدہ واخص من التصور بمعنی حصول صورۃ الشئ فی العقل لجواز کونہ مع اعتبار الحکم ظہر النسبۃ بین الوجہین بان الوجہ الثانی اعم من الوجہ الاول بحسب المفہوم وظہر النسبۃ بین التفسیرین بمعنی ان التصور بالتفسیر الاول اعم من التفسیر الثانی اما عن الاول فقط بوجود المط فی المقید واما عن الوجہ الثانی لجواز ان یکون الاول مع اعتبار الحکم بدون الثانی مولوی مبین **قولہ** ویظہر منہ اہ

ای من بیان النسبۃ بین الوجہین والتفسیرین بحسب المفہوم لظہر النسبۃ بینہما بحسب الصدق ایضا فظ ہذا الکلام یدل علی ان النسبۃ بینہما بالعموم والخصوص کما ہو بحسب المفہوم کک العموم والخصوص بحسب الصدق وہذا غلط علی الاحتمال الاول فی تقریر کلام المص ولا یظہر علی الاحتمال الثانی فی تقریرہ ونقل عن المحشی فی الحاشیۃ فیہ انہ لا یفہم من تبین النسبۃ بحسب المفہوم بینہما بحسب الصدق فکیف یصح قولہ ویظہر منہ بحسب الصدق ایضا اللہم الا ان یقال لما تبین النسبۃ بحسب المفہوم علم بالالتفات الی الخارج نسبۃ بینہما بحسب الصدق انتہی حاصلہ ان النسبۃ بحسب الصدق لیس نسبۃ العموم کما ہو بحسب المفہوم فلا یظہر من تبین النسبۃ بحسبہ وہی العموم تبین النسبۃ التی ہی غیر العموم فلم یصح قول المحشی ویظہر منہ اہ الا ان یقال معناہ انہ اذا التفت الی الخارج وتضم مقدمات خارجیۃ یظہر النسبۃ بحسب الصدق وہو کما ہے

مولوی مبین

ونسب هذا التفسير الى الحكماء وفسر الحكم بثلث تفسيرات احدها بانه عبارة عن انتساب امر الى اخر ايجابا او سلبا وثانيها بانه عبارة عن نفس النسبة لا عن الانتساب لان الانتساب فعل والعلم انفعال متن

على معان اربعة الاول جزء القضية اعني وقوع النسبة او لا وقوعها والثاني المحكوم به والثالث القضية من حيث اشتمالها على الربط

احد المعنيين بالاخر وسلب الربط والرابع التصديق على مذهب

البعض قوله وفسر الحكماء الحكم انما هو بالتفسير الاول على

الحقيقة وفي التفسير الاخرين على المجاز ثم لا يخفى ان الاذعان و

القبول ليس من تفسيراته كما يدل عليه ما قال في شرح المطالع

قوله وثانيهما بانه عبارة عن نفس النسبة ايراد هذا التفسير

في هذا المقام غير مناسب لان الكلام في الحكم بمعنى التصديق الحكم

جزء القضية قوله لان الانتساب الى اخره لا يخفى ما فيه فافهم قوله والعلم

انفعال الى اخره المذهب المنصور في العلم انه من مقولة الكيف كما تقرر

في موضعه ولعله اراد ان العلم حاصل بالانفعال اعلم ان الى اخره

مشهور اورده الشيخ في الهيات الشفاء واجاب عنه حيث

قال لقائل ان يقول العلم هو المكتسب من صور الموجودات

مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت

صور الاعراض اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا

فان الجواهر لذاته جوهر فمهيته لا يكون في موضوع البتة

ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك العقل لها او نسبت

الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه

موجود في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة

لمهية الجواهر المعقولة فانها مهية من شانها ان يكون موجودة

في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه المهية معقولة عن

وجودها في الاعيان ان يكون لا في موضوع واما وجوده

قوله فی الحاشیة لان التحقیق اه حاصله ان المقولات یستع لو کانت اقساما للاعراض الموجودة یلزم ان یکون مقولة الاضافة وغیرها کالفعل والانفعال والوضع التی من المقولات النسبیة ولیست موجودة فی الخارج خارجة عنها مع انهم عدوها من الاقسام التی هی من اقسام الاعراض الموجودة مولوی مبین **قوله** فیها والصواب فی الجواب اه حاصله ان مراد القوم بحصر العرض فی المقولات حصر الاعراض الموجودة فی نفس الامر سواء کانت فی الذهن او فی الخارج ولا یکون من الاعتبارات المحضة مولوی مبین **قوله** فیها والموجودة اه یعنی انه یوجد فی الذهن امران الاول الحقیقة العلمیة وهی الحالة الادراکیة وثانیهما الحقیقة الحاصلة فی الذهن من حیث هی هی مع قطع النظر عن لحاظ العوارض واکتناف الصور بها وکل منهما مندرج تحت مقولة الاولی فی الکیف والثانیة فی مقولة الاخری من مقولة الجوهر او غیرها کما سینکشف علیک انها تابعة لما هی صورة له فان کان من مقولة الجوهر تکون هذه ایضا منها وان کانت تحت مقولة من مقولات العرض تکون هذه الصورة ایضا منها واما الحقیقة فی الذهن من حیث انها مکتنفة بالعوارض الذهنیة بان یکون القید ای العوارض خارجا عنها والتقید ای انتسابها الیها داخلا فیها او یکون کل منهما داخلا ای المرکب من العارض والمعروض بمعنی مجموعها فلا شک انها من الاعتبارات الذهنیة ولیست لها وجود فی نفس الامر لان وجود النفس الامری عبارة عما یکون من غیر اعتبار معتبر وهذا الوجود انما هو بالاعتبار

اما عدم كونها موجودة في نفس الامر بهذا الاعتبار فلان التقييد امر اعتباري
والمركب من الاعتبار وغيره اعتباري اما الاول فقط واما الثاني فلان
التقييد الذي هو من الامر الاعتباري معتبر فيه وليس له وجود في نفس الامر
واذا لم يكن الجزء موجودا في نفس الامر كيف يكون الكل موجودا فيها
فظهر ان الصورة من حيث هي هي من مقولة الجوهر مثلا او من غير ها
لا يصدق عليها انها موجودة في الموضوع وهو الذهن لانها لا يلاحظ
فيها في هذه المرتبة كونها في الذهن مولوي مبين **قوله** فيها ولما كان
الاطلاع عليه موقوفا اه جواب سوال مقدر تقايل ان يقول لما كان هذا
الجواب صوابا فلما ذكر في الحاشية الجواب الضعيف امشار اليه بقوله
اللهم اه وترك الصواب فاجاب عنه المحشي بان الاطلاع على هذا
الجواب موقوف على كلام ياتي بعد ذلك فلذا لم يورده واورد الجواب
الغير المرضي واشار الى عدم الارتضاء به هذا تلخيص ما في الحاشية مولوي
مبين **قوله** ثم اشكال اه حاصله ان العلم من الكيفيات النفسانية واذا
كان حصول الاشياء بانفسها فعلم الجوهر يكون بحصول صورته في النفس
فكان صورة الجوهر في الذهن جوهرا لكونها حاصلة بنفسها وهي علم والعلم
من مقولة الكيف فصار الشئ الواحد وهو الصورة الجوهرية جوهرا
وكيفا مع ان الجوهر والكيف مقولتان متباينتان فصدقهما على
شئ واحد ممتنع فمناط الاشكال الاول لزوم كون الشئ الواحد جوهرا
وعرضا ومناط الاشكال الثاني لزوم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا مولوي مبين

في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر
اي ليس حد الجوهر انه في العقل لا في موضوع انتهى ولا يخفى
عليك ان القول بعرضية الصورة الجوهرية مناف لحصر
العرض في مقولات التسع لان المقولات اجناس عالية متباينة
بالذات للكل الا ان يكون مرادهم حصر الاعراض في الخارج
وما اورد على الحصر من النقض بالوحدة والنقطة فمدفوع
لان الوحدة ليست من الموجودات الخارجية والنقطة من
مقولة الكيف كما صرح به الفارابي في التعليقات حيث
قال النقطة كيفية في الخط وهو مثل التربيع لانها حالة للخط
ثم ذا اشكال اخر هو ان العلم من الكيفيات النفسانية فيلزم ان
يكون الشئ الواحد جوهرا وكيفا مع انهما مقولتان وصدقهما

على شئ واحد ممتنع وقد اجاب عن الاشكالين بعض المتاخرين

بالفرق بين القيام والحصول بان ما هو جوهر معلوم حاصل

في الذهن وموجود فيه وما هو عرض وكيف علم وقايم بالذهن

وموجود في الخارج وحاصله كما يظهر بالتامل الصادق ان

القايم بالذهن شبح المعلوم ومثاله والحاصل فيه عين المعلوم

ونفسه فهو جمع بين المذهبين وانت تعلم انه قول بلا دليل وساقط

عن درجة التحقيق بل النظر الدقيق يقتضي بامتناع ذلك بان

يقال انا لا نعني بالعلم الا ما هو منشاء الانكشاف ولا شك ان الصورة

الحاصلة كافية في الانكشاف كما يشهد به الحدس الصائب

فمنشاء الانكشاف هو الصورة الحاصلة فلو فرض ان يكون القايم

بالذهن ايضا منشاء الانكشاف يلزم حصول الحاصل على انه يلزم

قولہ وحاصلہ اہ ہذا رد علی جواب القوشجی باستلزامہ الجمع بین المذہبین وہو حصول الاشیاء بانفسہا وباشباہہا تقریرہ ان ما اجبتم بہ مسلم بحسب الظ واما بالتامل الصادق فغیر مسلم لاستلزامہ الجمع بین المذہبین ای حصول الاشیاء بانفسہا لان الحاصل فیہ عین المعلوم وباشباہہا لان القائم بہ شبح المعلوم ومثالہ وہو اللازم المحذور المذکور مولوی مبین **قولہ** وانت تعلم اہ یعنی ان القول بان العلم ہو القائم بالذہن قول بلا دلیل ولیس بتحقیق وان کان بحسب الظ صحیحا مولوی مبین **قولہ** بل النظر الدقیق اہ ہذا ترق من کلام سابق حاصلہ انہ لیس فیہ سقوط فقط عن درجۃ التحقیق بل یظہر امتناعہ بالنظر الدقیق بان العلم لایکون الا ما ہو منشاء الانکشاف کما ہو الظ والصورۃ الحاصلۃ کافیۃ فی الانکشاف کما یشہد بہ الحدس الصائب ولا یکون منتظرا بعد الصورۃ الحاصلۃ فی انکشاف ما یحصل منہ الصورۃ الی امر اٰخر فلو کان القائم فی الذہن ایضا منشاء لانکشاف الشئ الذی حصل للصورۃ الحاصلۃ یلزم تحصیل الحاصل مولوی مبین **قولہ** علی انہ یلزم اہ ہذا بیان محذور اٰخر علی جواب المحقق القوشجی حاصلہ انا نعلم ان الصورۃ الحاصلۃ کافیۃ للانکشاف فہی علم لانا لانعنی بالعلم الا ما ہو منشاء للانکشاف والصورۃ قد تکون جوہرا فیلزم ان یکون تلک الصورۃ علما وعرضا وکیفا وجوہرا فعاد الاشکال مولوی ظہور البدیع.

قوله ضرورة ان المهية اه حاصل هذا الايراد ان القول بانقلاب المهية بانقلاب الوجودات باطل ضرورة ان ذاتي الشيء داخل في قوام مهيته وتحصيل حقيقته فلا يمكن انفكاكه في شيء من الظروف والقول بانه يحسب كل وجود يحصل ذاتيات يتقوم بها مهيته ضروري البطلان فان ذاتيات الشيء لا يختلف باختلاف الظروف وانحاء الوجود بل يعد العقل حديث الانقلاب من اشنع الممتنعات مولوی ولی الله **قوله** والعقل يعد قلب اه هذا انما يصح اذا كانت مرتبة المهية مقدمة على مرتبة الوجود وكون انحفاظ المهيات في انحاء الوجودات ومعروضة لها واما اذا كانت المهية تابعة للموجودات فلا استحالة عند العقل بانقلابها كما عرفت مولوی مبین **قوله** على ان هذا القايل اه هذا رد بالعلاوة على المجيب وحاصله ان الصورة الحاصلة في الذهن بعد الانقلاب الى الكيفية بل هي جوهر ام لا على الاول يلزم كون الشيء الواحد جوهرا وكيفا وعلى الثاني حصل له شيء آخر مخالف له بالمهية وهو الشبح والمثال مع ان الدلايل التي دلت على الوجود الذهني لو تمت تدل على ان الحاصل في الذهن نفس الشيء لا شبحه ومثاله مولوی ظهور الله **قوله** وما قال اه هذا رد على ما بنى المجيب جوابه عليه من ان مرتبة المهية متاخرة عن مرتبة الوجود بان القول بتقديم مرتبة الوجود على المهية ايضا باطل لان مرتبة المهية مرتبة المعروض لانها معروضة لها والوجود عارض لها ومرتبة الوجود مرتبة العوارض ولا شك ان مرتبة المعروض مقدمة على مرتبة العوارض لانها هي التي تكون عارضة ولاحقة للشيء فما لم يكن الشيء اولا فكيف يكون عارضة لها مولوی مبين **قوله** في المهية اذا كان مرتبة العوارض اه حاصله انه اذا كان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العارض يلزم اجتماع النقيضين لان العارض ح لا يكون في مرتبة المعروض لتاخره عنها فيكون عدم العارض في هذه المرتبة والا اي وان لم يكن العدم ايضا في هذه المرتبة يلزم ارتفاع النقيضين اي الوجود والعدم معا فلا بد من عدم العارض في هذه المرتبة مع ان العدم ايضا من العوارض

حال کونہ مضافا الی المعروض فیلزم وجود العارض حین عدمہ وہو اجتماع النقیضین وہو مح والمستلزم لہ باطل فبطل القول بتقدم مرتبۃ المعروض علی مرتبۃ العارض مولوی مبین **قولہ** فیہا فنقول العدم الذی ہو العدم اہ حاصلہ منع کون العدم الذی ہو نقیض الوجود من العوارض لانہ عبارۃ عن السلب البسیط والعارض ثبت للمعروض ولا ثبوت للسلب البسیط بل العارض انما ہو السلب العدولی لانہ عبارۃ عن السلب الثابت ففی مرتبۃ المعروض یکون عدم العارض بمعنی السلب البسیط بان یکون وجود العارض مسلوبا عن مرتبۃ المعروض ولا یلزم منہ ان یکون عدمہ ثابتا لہ لیلزم وجود عارض من العوارض فی ہذہ المرتبۃ مولوی مبین **قولہ** فیہا وایضا ارتفاع النقیضین اہ حاصل ہذا الجواب منع الملازمۃ بین عدم کون العارض فی مرتبۃ المعروض وبین کون العدم فیہ لجواز ان لا یکون شیء منہما فی ہذہ المرتبۃ ولا یلزم ارتفاع النقیضین المستحیل لان ارتفاع النقیضین مطلقا لیس بمح انما المح ارتفاع النقیضین فی نفس الامر وہو لا یلزم المح لان ہذا الارتفاع فی المرتبۃ وہو لیس بمح لانہ یرجع الی ارتفاع المرتبۃ عن النقیضین یعنی ان الوجود والعدم لیسا فی مرتبۃ المہیۃ یعنی ان مرتبۃ المہیۃ مسلوبۃ عنہما وہذا صادق لیس بمستحیل کما یفہم ان وجود المعلول وعدمہ لیس فی مرتبۃ العلۃ بمعنی ان العلۃ مرتفعۃ عن وجود المعلول وعدمہ وہذا صحیح کما مر اہ لیس بمح **قولہ** فیہا تحقیق المقام اہ حاصل التحقیق رد الجواب الثانی بمنع عدم استحالۃ ارتفاع النقیضین ہ بان النقیضین لیسا مرتفعین بل احدہما متحقق والاصل ان للارتفاع القابل بہ یعتبر تحقق احدہما ایض تقریرہ ان نقیض وجود العارض فی مرتبۃ المعروض سلب وجودہ فی ہذہ المرتبۃ علی طریق نفی المقید ای الوجود فی ہذہ المرتبۃ ولیس نقیضہ سلب وجودہ علی طریق النفی المقید ای السلب المتحقق فی ہذہ المرتبۃ فاذا اقیم ان الوجود لیس فی المرتبۃ فقد تحقق نقیض الوجود فیہا وہو سلب المقید فمن قال بجواز ارتفاع النقیضین فی المرتبۃ یقول بتحقق احدہما فیہا

من حيث لا يدرى به لان نقيض الوجود فيهما هو سلب تلك الوجود ولا شك فى تحققه **قوله**
فيهما مع ان استحالة سلب النقيضين اه حاصله المنع على قوله انما المستحيل ارتفاعهما فى نفس الامر
لا ارتفاعهما فى المرتبة تقريره ان سلب النقيضين مطلقا مح سواء كان فى نفس الامر او غيره
وخصوصية ظرف دون ظرف لا دخل لها فى الاستحالة بل هو مح فى نفسه فى اى ظرف كان
مولوى مبين **قوله** فيهما كيف اه تائيد لكونه مستحيلا فى نفسه حاصله ان ارتفاع النقيضين فى
ظرف يرجع الى اجتماعهما فى ذلك الظرف لانه اذا انتفى الوجود فى ذلك الظرف تحقق
سلبه فيه واذا انتفى السلب عنه على تقدير ارتفاع النقيضين فيتحقق السلب وسلب السلب معا
وهو اجتماع النقيضين فارتفاعهما يستلزم اجتماعهما وهو مح بالضرورة فالمستلزم له ايضا كذلك
مح مولوى مبين **قوله** فيهما واما التمسك بان سلب النقيضين اه هذا اشارة الى جواب من قال ان
سلب النقيضين فى المرتبة ليس ارتفاعهما فى تلك المرتبة ليرجع الى اجتماعهما وتمسك بان سلب
النقيضين فى المرتبة يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين يعنى مرتبة المهية مسلوبة عن الوجود والعدم
والاستحالة فيه لانهما فى مرتبة العوارض وليسا فى مرتبة المهية لان الوجود والعدم مرتفعان ليلزم
اجتماعهما تقرير الجواب ان هذا القائل اشتبه عليه احد معنى العدم بالاخر ولم يفرق بين السلب البسيط
ونفى المقيد وبين السلب المقيد والنفى المقيد مع ان بينهما فرقا بينا فح سلب النقيضين اى الوجود
والعدم فى مرتبة المهية يرجع الى سلب المرتبة عن احدهما وسلب سلب هذه المرتبة عن ذلك لان
الكلام ه فى سلب الثبوت ونفى المقيد وهو ليس الا ما ذكره وسلب الشئ عن الشئ وسلب سلبه
عنه بين الفساد ضرورة امتناع خلو كل من الوجود والعدم من ان يكون له امر وان لا يكون
ذلك الامر يعنى ان لا يكون المرتبة ثابتة للوجود والعدم ولا مسلوبة عنهما مولوى مبين **قوله**
فيهما فسلب وجود المعلول اه هذا بيان فساد ما قال من جواز سلب العلة عن الوجود وسلب سلبها عنه وهذا كما ترى مح مولوى مبين

ان يكون تلك الصورة علما وعرضا وكيفا كما تفطنت فعاد

الاشكال واجاب عنهما بعضهم بان الجوهر بعد ما

وجد في الذهن يصير عرضا وكيفا بناء على ان مرتبة الماهية

متاخرة عن مرتبة الوجود وتابعة لها ولا يخفى عليك ان هذا

المذهب خارج عن مسلك العقل ضرورة ان الماهية وذاتياتها

لا يختلف باختلاف الظرف وانحاء الوجود والعقل يعد قلب

الماهية من الممتنعات على ان هذا القائل اما ان يقول بانتفاء

الجوهرية او ببقائها فعلى الاول يرجع قوله هذا الى القول

بحصول الشبح والمثال وعلى الثاني يعود الاشكال وما قال

مرتبة الوجود متقدمة على مرتبة الماهية فهو ايضا باطل لان مرتبة

الماهية مرتبة المعروض ومرتبة الوجود مرتبة العوارض ولا شك

ان مرتبة المعروض متقدمة على مرتبة العوارض فان قلت

التقدم عند القوم منحصرة في التقدمات الخمس المشهورة وتقدم

المعروض على العارض ليس شيئا منها اما التقدم بالزمان

والتقدم بالشرف فظ واما غيرهما فلان التقدم بالطبع تقدم

بحسب الوجود والتقدم بالعلية تقدم بحسب الوجوب والتقدم

بمعنى ان وجودها يجب ان يكون مقدما على وجوده عماد ١٢

بحسب الرتبة ما يصح فيه ان يكون المتقدم متاخرا او

المتاخر متقدما قلت هذا التقدم وراء تلك التقدمات كما صرح به

اى تقدمات الخمس المشهورة ١٢ — والمعروض لا يجوز تاخيره عن عوارضه ١٢

المحقق الطوسي في نقد التنزيل وقد عبر الشيخ في الهيات الشفاء

عن هذا التقدم بالتقدم بالذات وبعضهم عبر عنه بالتقدم

بالمهية والقوم انما حصروا التقدم الذي هو بحسب الوجود وقد اجاب

بعض المحققين عن كون العلم جوهرا وكيفا بان عندهم العلم

وهو المحقق الدواني ١٢

من مقولة الكيف على طريق المسامحة وتشبيه الامور الذهنية

بالامور العينية وهذا ايضاً كما تراه خال عن التحصيل وبعيد عن التحقيق

واجاب بعض الافاضل عن ذلك بان العلم كيف بمعنى العرض

العام وهو اعم من المقولة اذ الكيف الذي هو المقولة معناه ماهية

اذا وجدت في الخارج كانت في موضوع ولا يكون تعقلها موقوفاً على تعقل

الغير ولا يكون فيها اقتضاء انقسام المحل ولا اقتضاء النسبة والكيف

الذي هو عرض عام واعم من المقولة هو عرض موجود في الموضوع بحيث لا

يكون تعقله موقوفاً على تعقل الغير ولا يكون فيه اقتضاء انقسام المحل ولا

النسبة ولا يخفى عليك ان ذلك بعد تسليم ان القوم يطلقون الكيف على هذين المعنيين

يشكل بالصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة والمقدار المتشخص

مثلاً وانا نقول بالله التوفيق ومنه الوصول الى التحقيق ان الاشياء اذا حصلت

في الاذهان يحصل لها وهو ليس بحاصل لها وتكونها في الاعيان بحاله

ذلك الوصف عليها فيقع مثلاً الانسان صورة علمية وعلم والاشياء ان المحمول

في تلك القضية ليس نفس الموضوع ولا ذاتياً له والا لكان محمولاً عليه بلا تكلف

في الخارج ايضاً ضرورة ان الذات والذاتي لا يختلفان باختلاف الوجود فهذا الحمل

عرضي مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو غير الحاصل في الذهن

وهو ليس الا من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وما وجد في الذهن عرض

لانه موجود في الموضوع وتابع للوجود الخارجي لانه متحد معه في الماهية النوعية فهو ان كان

كيفاً فذلك والا فغير كيف وان كان جوهراً فذلك والا فجوهر واطلاق العلم على الحاصل في الذهن

من قبيل اطلاق العارض على المعروض مثل اطلاق الضاحك على الانسان فالعلم

اعراض من مقولة الكيف والمعروض ليس اعراضاً وتابعاً للوجود الخارجي ولقد طال

الكلام في هذا المقام اذ هو هنا قد تحيرت الافهام واختلفت الاقدام وزلت

حواشی متعلقه صفحه ۳

قوله بعد تسليم اه فيه اشارة الى الرد بان القوم لم يظهر من كلامهم للكيف معنيان انما له معنى واحد يطلقونه على العلم ولعله اخذه من قول الشيخ فى عيون الحكمة فانه ذكر للعرض معنيين احدهما الموجود فى الموضوع والثانى ماهية اذا وجدت فى الخارج كانت فى موضوع والمعنى الثانى هو المنافى للجوهر دون الاول فالظاهر ان المقولات المتنافية اقسام بهذا المعنى المنافى والشيخ صرح ان العلم عرض بالمعنى الاول دون الثانى فعلم انه غير مندرج تحت الكيف المقولة مولوى عبد العلى **قوله** التشكل بالصورة الجزئية اه تقريره انه لا يصدق تعريف الكيف بمعنى العرض العام الماخوذ فيه عدم النسبة والقسمة على الصورة الجزئية الحاصلة من الاضافة المخصوصة كابوة زيد والمقدار المتشخص كذراع من الجسم لوجود النسبة فى الاولى والقسمة فى الثانية فحاصل اشكال المحشى ان الجواب المذكور وان يدفع الاشكال بلزوم كون الشئ الواحد جوهرا وكيفا لكنه لا يقلع مادة الاشكال وهو صدق المتباينين على شئ واحد كلزوم كون الشئ الواحد كيفا واضافة اوكما مولوى ظهور الله **قوله** وانا اقول وبالله التوفيق اه تلخيصه ان الشئ اذا حصل فى الذهن يحصل له وصف ولا يحصل هذا الوصف له وقت كونه فى الخارج بان يقال انه صورة علمية وعلم ولا شك ان الوصف اذا حمل على ذلك الشئ وصار قضية فمحمول تلك القضية لا يكون نفس موضوعها ولا جزء لها والا لكان محمولا على هذا الموضوع حين وجوده فى الخارج ايضا لان الذات والذاتيات لا تختلف باختلاف الوجود بل لا ينفك عن الذاتيات اينما وجدت مع ان هذا الوصف لا وجود له فى الخارج فعلم انه ليس عين الذات ولا جزء لها فيكون خارجا عنها ومحمولا عليها فصار هذا الحمل العرضى مثل حمل الكاتب على الانسان فالعلم حقيقة هو هذا الوصف وهو من مقولة الكيف لصدق رسم الكيف عليه وهو ليس متحدا مع الحاصل فى الذهن بل غيره و

الحاصل فى الذهن عرض لانه موجود فى الموضوع وهو الذهن وتابع للوجود الخارجى لانه متحد في الماهية النوعية فان كان الوجود الخارجى كيفا يكون هذا الحاصل ايضا كيفا وان كان الموجود الخارجى